معهد الانماء العربي

بحوث في الفكر القومي العربي

اشكاليات نظرية
الأيديولوجيا الاصلاحية ومظاهرها في الفكر العربي الحديث

د. حليم اليازجي

سلسلة دراسات أعدت بإشراف الدكتور معن زيادة

المجلد الثاني

II

مكتبة
مؤمن قريش

دراسات الفكر العربي

بحوث في الفكر القومي العربي

دراسات الفكر العربي

بحوث في الفكر القومي العربي

اشكاليات نظرية

الأيديولوجيا الإصلاحية ومظاهرها في الفكر العربي الحديث

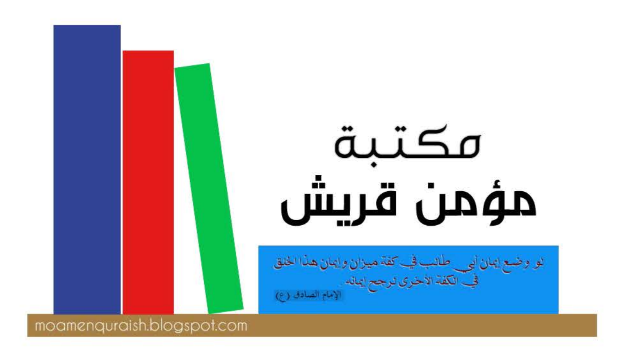
د. حليم اليازجي

سلسلة دراسات أعدت بإشراف
الدكتور معن زيادة

المجلد الثاني

II

معهد الإنماء العربي



حقوق الطبع محفوظة لمعهد الانماء العربي

الطبعة الأولى - بيروت ١٩٨٥

معهد الانماء العربي
ص. ب ١٤/٥٣٠٠
بيروت - لبنان



تقديم

هذا هو القسم الثاني من المجلد الثاني من « بحوث في الفكر القومي العربي »، وهو تحت عنوان فرعي « الأيديولوجيا الاصلاحية في الفكر العربي الحديث » أعدّه الدكتور حليم اليازجي ضمن دراسات المجلد الثاني الذي يضم أبحاث فريق الفكر العربي لعام ١٩٨١ . وقد أفردنا هذا القسم عن بقية الدراسات لطوله بالدرجة الأولى، ولأنه يشكّل وحدة شبه مستقلة إضافة إلى ذلك. من هنا كان المجلد الثاني من « البحوث » في قسمين: القسم الأول منها يضم دراسات للدكتورة فهمية شرف الدين والدكتور سعيد مراد والأستاذ حسن نور الدين، إضافة للدكتور اليازجي، والقسم الثاني هو هذا البحث المستقل الذي نقدِّم له هنا. وجميع هذه الأبحاث تندرج تحت « مشكلات نظرية » في الفكر العربي الحديث. وكان المجلد الأول وهو في « المنطلقات » أو في الإطلالات الأولية قد صدر قبل ذلك في العام ١٩٨٣ .

أما تأخُّر صدور هذه الدراسات فيعود لأسباب خارجة عن إرادة الباحثين والفريق بشكل عام، وقد بقي من أعمال الفريق مجلد ثالث هو دراسات سنة ١٩٨٢ التي ستصدر في وقت لاحق من هذا العام. وكما لاحظنا في تقديمنا للقسم الأول فإن هذه الدراسات تلقي أضواء جديدة على موضوعات ما زالت تحتاج لمزيد من البحث، كما تؤكد الدراسة التي بين أيدينا، وممّا لا يقبل الجدل أنه ليس

هناك كلمة واحدة أو كلمة أخيرة تُقال في هذه الموضوعات، بل هناك دائماً حاجة لمزيد من البحث والتنقيب وخاصة عندما تتوفر لنا بعض المعطيات الجديدة.

والآن ماذا عن هذا الكتاب؟

الأيديولوجيا الاصلاحية طرح مركب لمصطلحين تشعبت، وما تزال تتشعب في كل منهما مذاهب البحث النظري في الفلسفة والاجتماع وحتى في السياسة دون أن تصل بعد إلى قرار حاسم في تحديد هوية كل منهما، واستجماع عناصره، وتعيين مدى تداخل هذه العناصر وكيفيته.

وإنْ كانت الأيديولوجيا في الاجماع الموسوعي الحديث هي علم الأفكار، أي العلم الذي يدرس الأفكار من حيث نشأتها وأشكالها وقوانينها، فإن الأيديولوجيا من حيث تعبيرها عن وجهة نظر عملية تطبيقية لا بدّ لها من موقف إزاء الفكر الذي تتناوله يقوم على المفاضلة بين الأفكار، ويتبيّن طبيعة وعيها للواقع الاجتماعي في ظروفه التاريخية وفي صيرورته، فهي إذن ذات مردود سياسي لا يخلو من ميل واضح نحو المادية الثورية عند البعض يقابله ميل نحو المثالية عند البعض الآخر من المشتغلين بقضايا الفكر. ويقف في الوسط من هذين التيارين التاريخيين موقف ثالث ينكر مبدأ الإنضواء المسبق للأيديولوجيات على اختلافها لأن مثل هذا الانضواء يفسد المنهج العلمي الباحث عن الحقيقة المجردة.

وما يُقال في الأيديولوجيا يُقال في الإصلاح، ففي كل إصلاح تتقاطع النظريات، وإن كان الآخذون بالمادية التاريخية يتوقّفون عند المنحى الاصلاحي ويمايزون بين الاصلاح والثورة وفقاً لمقاييس موضوعية، فإن الفريق الآخر

يرفض هذا التعارض بين المفهومين الإصلاحي والثوري ليحلوا مكانه مقولة واحدة هي مقولة التقدّم، وهؤلاء يأخذون في الأغلب بالنتائج دون كبير أعمال فكر في النظام المعرفي وطبيعة تكوّنه وارتباطه الطبقي، ولذا فإنهم لا يمايزون بين نظام معرفي وآخر.

أما صديقنا الدكتور اليازجي، عندما اختار الأيديولوجيا الإصلاحية موضوعاً، فلم تكن غايته الانسياق في مباحث بحت نظرية، ومن موقع الالتزام بقضايا مجتمعه وجد نفسه في موقع المتحيِّز للوعي الذي يسهم في بناء مجتمع الغد، هذا الوعي الذي تتكامل فيه، وفي موضوعية علمية، الرؤية الجدلية الدائمة بين البنائين الفوقي والتحتي في صيرورة الحياة الاجتماعية. وإن كان الموضوع ليس جديداً في أصل تصوره، ونجد عناصره مبثوثة هنا وهناك في المصنفات والمقالات والرسائل بدءًا بأعمال الموسوعيين الفرنسيين في القرن الثامن عشر، فإن ما يتميز به موضوع هذا الكتاب هو تكاملية التصور في منهج علمي منسَّق يعتمد على ملاحقة تاريخ المعرفة وما اتّسمت به النزعات الاصلاحية من خصائص تكاد تكون ثابتة في تطلعاتها ومنحاها الأيديولوجي. وإن شئت إيجازاً معبِّراً لهذه الخصائص وجدته في السلم الطبقي وما يستلزمه هذا السلم بطبيعته من نزعة مثالية تتجلّى في هذه التوفيقية التي لازمت الفكر الاصلاحي عبر العصور في الفلسفة والاجتماع والسياسة.

وقد وجد الباحث أن الفكر الاصلاحي بدأ عند اليونان، وكان له تأثيره الواضح في الفكر الديني الاجتماعي للقرون الوسطى. وإن كان الاصلاح البروتستنتي قد تميّز بنقلة ثورية هي نتاج لظهور الطبقة البورجوازية في نهايات القرون الوسطى فإن المثالية كانت تعود من جديد بعد انكفاء النهوض الثوري في البنى التحتية. فالبورجوازية بحكم غاياتها في تقويض البنى الاقطاعية للنظام

السابق كان لا بدَّ لها من الاستعانة، ليس بمعطيات العلم واكتشافاته وحسب، بل بالمردود الفكري لهذه الاكتشافات على الصعيد الاجتماعي، ومن هنا شهد القرن الثامن عشر سجالاً واضحاً بين المثالية والواقع الثوري اتّسعت دائرته في القرن التاسع عشر وبات محور الحياة الفكرية في القرن العشرين. والباحث في رحلته القاسية عبر الفكر المتطور لهذه العصور يتوقف عند المرتكزات التي شكلت مركز ثقل وأسهمت في التحولات الاجتماعية كظهور المثالية العقلية وإخفاقها في حل التناقضات العنيفة في مجتمع القرن التاسع عشر، وكانت له وقفة مستنيرة أمام فلسفة هيغل المثالية وديالكتيكه الثوري، ودور المادية التاريخية في تصحيح هذا التناقض.

وإن كان الباحث قد أجهد نفسه حقاً في تتبع هذا المسار في الفكر الأوروبي، فإن هذا الفكر لم يكن مقصوداً لذاته، فالغاية الكبرى التي ظلت تسيِّر عمله هي تلمُّح الأيديولوجيا الاصلاحية في العالم العربي، وفي مشرقه على وجه التحديد. فما استنتجه الباحث من رحلته في الفكر الأوروبي كان بمثابة قوانين يندرج المجتمع العربي في تقبل مسارها العام، رغم كل ما في هذا المجتمع من خصوصيات هي نتاج تاريخ مثقل بركود لا يشكل خاصية نوعية ثابتة. ومن هذه الزاوية ومن منطلق هذا الميزان للقوانين الاجتماعية تناول حركة الاصلاح الوهابي في الجزيرة العربية مُظهراً طابعها التقدمي، والعوامل التي قَعَدَت بها دون استكمال طريقها التحرري. ولاحق مسيرة الإصلاح المستنير في مصر مع الأفغاني ومحمد عبده مبرزاً أرضيته الاقتصادية والاجتماعية ثم النزعات الاصلاحية في الفكر القومي العربي المعاصر.

إن الجهد المضني في توثيق المعلومات والعناية في طريقة عرضها لا تخفى على المتصفّح لأجزاء هذا الكتاب. وقد نختلف مع الباحث أو نتفق معه في هذا

الموقف أو ذاك، وقد يكون لنا موقف من ضعف التوثيق في مكان ومتانته في مكان آخر، ولكننا نجد أنفسنا مسوقين إلى اعتبار هذا المؤلَّف يستجيب لحاجة ملحّة من نداءات الفكر القومي وهو يجتاز مرحلة انعطاف تاريخي تحتاج إلى تضافر الجهود لإغنائها بالقيِّم من الآراء والاجتهادات والمواقف.

بيروت- نيسان ١٩٨٥ د . معن زيادة

الباب الأول

التحديد الفلسفي والمضامين الاجتماعية والسياسية للإصلاح وتطورها التاريخي

الاصلاح في التحديد اللغوي والمضمون الفكري.

الإصلاح لغة هو إعادة تشكيل نظام ما بحيث يتوافق مع المستجدات التي تطرحها ظروف التبدل الموضوعي لمجريات العصر. وقد يتناول الإصلاح جانباً أو أكثر من جوانب الحياة، كالنظام الديني والعدالة الاجتماعية أو التملك أو القضاء والإدارة وشؤون الجيش، وقد يتعداه فيتناول الأعراف والعادات ومفاهيم الأخلاق الى ما هنالك من القضايا المرتبطة بحياة الناس اليومية والعامة. أما إذا كان الإصلاح أكثر جذرية فإنه يتناول هذه الجوانب كلها مجتمعة في وحدة من التناسق والانسجام، ولكن شرط ألاّ تتجاوز هذه الجذرية المرتكزات الأساسية التي قام عليها البناء العام لهذا النظام في الأصل.

فتاريخ الإصلاح هو تاريخ امتداد لجذور الماضي في الحاضر والمستقبل، وهي جذور يحرص المصلحون على رعايتها، ولذا كانت الإصلاحات في التاريخ القديم والحديث ذات منطلق أيديولوجي سلفي، وإن لبست حلة جديدة مستمدة من واقع الحياة وتطلعاتها المستقبلية. وقد تكون أيديولوجية السلف قائمة على أسس متكاملة ومنظمة فكرياً في وحدة متماسكة، كما قد تكون قائمة على مجموعة من الأحكام والأعراف التي ترسَّخت، وشكلت بفعل الممارسة والاستمرار نوعاً من الضوابط الاجتماعية التي يصعب الخروج عليها. وكثيراً ما يتداخل في أيديولوجيا السلف الفكر الفلسفي بالأعراف التي تجري على المؤسسات والنظم العائلية والاجتماعية، فتبدو وكأنها مجموعة من الأصول والبديهيات ذات منطلق بسيط أو

معقد لأيديولوجيا اجتماعية تحمل أفكاراً حول المجتمع وأوضاعه، وهو ما عبّر عنه غاستون بوتول بقوله: « نجد في كل مجتمع سوسيولوجيا كامنة نادراً ما يعبّر عنها »[1].

ولكلّ إصلاح صفة اجتماعية، إذ لا معنى لإصلاح من غير مجتمع. ومجرد وجود المجتمع يعني دخول الناس في علاقات اقتصادية وسياسية واجتماعية وأخلاقية ودينية ينتج عنها قيادة سياسية متمثلة في دولة. والإصلاح مهما كان نوعه، فإنه نادراً ما يخرج في أيديولوجيته عن إطار أيديولوجية الطبقة القائدة أو الحاكمة. فالخلاف بين الحاكم والمصلح ليس على الكليات بل على الجزئيات، وليس على الأصل بل على الفرع. فالمصلح والحاكم ينتميان إلى طبقة واحدة، وتربطهما أيديولوجية واحدة؛ وإذا ما خرج المصلح عن هذه الحدود شكل خروجه انحيازاً إلى طبقة جديدة ناشئة تسعى إلى التحطيم الجذري للنظام الاجتماعي القائم في محاولة للانتقال من تشكيلة اجتماعية واقتصادية إلى أخرى فيكون عندئذ ثائراً.

وإذا ما أخذنا الصراع الطبقي أساساً لتحديد الإصلاح وجدنا المصلحين في غالبيتهم ينتمون فكرياً على الأقل إلى الطبقة الوسطى. فهذه الطبقة هي الحد الأوسط بين الطبقتين المتصارعتين: الغنية المحافظة والفقيرة الثائرة، هكذا كانت في التاريخ القديم، وهذه الصفة ما زالت تلازمها في التاريخ الحديث، وإلى هذه الطبقة ينتسب الأيديولوجيون الذين يقولون بأن مصالح الطبقات المتضادة يمكن أن تتفق.

ومفكرو هذه الطبقة متفقون على القول بمبدأ الملكية وحق الإنسان في استثمار ما يملكه، ولا يرون حرجاً في هذا الاستثمار شرط ألاّ يشكل استعباداً وإفقاراً للطبقات الدنيا في المجتمع. وفلسفتهم المثالية تنطلق من الاعتقاد بأن الفرد هو صانع للتاريخ، وأن التاريخ بكامله هو من صنع النخبة من الناس، سواء كان ذلك في ميدان العلم أو السياسة والفلسفة والفن. ولذا تراهم ينكرون دور النضال

---

(١) Gaston Bouthoul: **Histoire de la sociologie.** Que sais-je, paris, P.U.F. 1950, p. 6.

الجماهيري كقوة محركة لتاريخ التقدم، ومن هنا كان إنكارهم قديماً لتعاليم الماديين الطبيعيين، ومعارضتهم حديثاً للمادية التاريخية التي قال بها ماركس وأتباعه.

وإن كان أولئك المفكرون في زماننا يعلون شأن العلوم ودورها في تقدم الحضارة والإنسانية، فإنهم يفصلون بين العلوم الموضوعية والفلسفة الكونية. فالطبيعة والمادة عندهم من صنع الوعي والفكر والإله، ولا فرق بعد ذلك في انتسابهم إلى المثالية الذاتية التي تعتبر أن جميع الأشياء والظواهر في العالم الخارجي هي نتاج الوعي البشري، أم المثالية الموضوعية القائلة بأن العالم المادي هو نتاج عقل كلي موجود خارج وعي الإنسان. ومن هذه المنطلقات جميعها كان المصلحون يمثلون الطبقة الوسطى في نزعاتها المزدوجة والمراوحة بين الثورية والمحافظة، وإن كان هؤلاء قد أسهموا تاريخياً في إنجاز العملية التحولية التقدمية للمجتمع، فإنهم من وجه آخر كانوا عامل محافظة وركود، فاستغل المحافظون بعض آرائهم في خدمة مصالحهم الأكثر رجعية ونشر آرائهم الغيبية لخدمة مصالحهم الطبقية.

والإصلاح ليس واحداً في اتجاهاته، فتراه يتخذ منحى محافظاً إذا اكتفى بمجرد العودة إلى جذور أيديولوجيته الأصلية، فيما تراه على العكس من ذلك يتخذ منحى تقدمياً في ظروف داخلية وخارجية مؤاتية، وهو في الحالين متوقف على المعادلة التاريخية التي تسيِّر اتجاه الإصلاح.

وفلسفة الإصلاح عموما هي فلسفة انتقائية (eclectique)، فهي من هذه الناحية تستلف من أيديولوجية السلف مرتكزاتها الأساسية وتلقحها بظواهر النظريات العلمية المستحدثة، مشكلة بذلك خريطة جاهزة من الاستراتيجية والتكتيك، ومن هنا جوهر تناقضها.

فهي تقول من ناحية بخلود الملكية الخاصة على وسائل الانتاج وخلود الطبقات في المجتمع، ولكنها تعمل على تقريب التفاوت بين الطبقات عن طريق التبشير الأخلاقي، وإحداث تبدلات طفيفة في البنية الاقتصادية، ويقوم الدين بدور

المرتكز الأساسي للإقناع بإيجابية التقارب بين فئات المجتمع، وكذلك الشعارات السياسية المبشرة بالحرية والإخاء والمساواة. وهذه الشعارات الفوقية غايتها الدفاع عن البناء التحتي للنظام القديم وخدمته، وإطالة أمد وجوده الى أقصى أمد ممكن. فالإصلاح من حيث هو نظام فلسفي وجد لخدمة استمرار نظام اقتصادي واجتماعي معيَّن.

ولكن هذه الفلسفة الإصلاحية من شأنها أن تقع في تناقضات تعجز عن حلّها. لأنها وهي تنظر إلى الأشياء المفردة تنسى ترابطها، وإن ربطت فيما بينها فإنها تتجاهل صيرورتها، وأمام سكونها تنسى حركتها، أو كما يقول أنجلز «إن الاشجار تمنعها من رؤية الغابة»[1]. ومن هنا كانت الفلسفة الإصلاحية كثيرة التذبذبات تارة باتجاه اليمين وأخرى باتجاه اليسار، فهي صديقة اليسار واليمين وعدوتها في وقت واحد، ولما كان اليمين واليسار كلاهما بحاجة اليها، فإن كل واحد من هذين الاتجاهين يسعى إلى أن يجعل منها احتياطياً لمشاريعه المقبلة.

---

(١) انجلز: **تطور الاشتراكية من طوباوية الى علم**، دار الفارابي، بيروت ١٩٧٨، ص ٢٤ - ٨٠.

١ ـ الإصلاح اليوناني وأثره في القرون الوسطى

إن تاريخ الإصلاح موغل في القدم. عرفته الحضارات السابقة على الموسوية والمسيحية والإسلام. فكان كونفوشيوس في الصين يعتبر الحاكم مفوضاً من الله وطاعته واجبة، ولكن شرط أن يحترم قواعد هذا التفويض. وفي مصر الفرعونية كان المصلحون يقولون بتقديس الملوك باعتبارهم نسل الآلهة على الأرض، ولكنهم كانوا يقولون أيضاً بالصفة التعاقدية التي يرعاها الحاكم، فالناس في إطار هذه النظرية كانوا يعيشون حياة فوضوية مليئة بالشرور، ولذا لجأوا إلى الاتفاق فيما بينهم وجاءت الإرادة الإلهية تتوج هذا الاتفاق ببعث الحاكم العاقل الذي يرعى هذا الاتفاق. وكان التبشير الإصلاحي يقوم على أسس روحية تدعو إلى نبذ الأطماع والشهوات.

وفي الفلسفة اليونانية يحتل أفلاطون[1] مكانه الخاص في فلسفة الإصلاح. فقد حاول هذا الفيلسوف تجنيب بلاده ما حل بها من اضطرابات مدمّرة، ولهذا وضع تصوراً لما يجب أن تكون عليه المدينة المثلى. وقد كانت مدينته خير ظهير للأرستوقراطية الأثينية التي أراد أن يديم سيطرتها بواسطة نظام الطوائف الذي اقترحه.

فأرستوقراطية النخبة أو الأرستوقراطية الديموقراطية التي دعاها إلى تسلم الحكم كانت غايته منها تجنيب بلاده الثورات التي يحدثها التنافس في الاقتناء، وهذه النخبة تتمثل في الحاكم الفيلسوف الذي يؤمن التوازن بين طبقات المجتمع، ويكبح

---

(١) راجع: Platon: **La République,** Les belles lettres - **Les Lois,** Les belles lettres.

جماح الثورات التي تهدد بإحداث الخلل في التركيبة الاجتماعية، وانقسام المدينة إلى مدينتين: مدينة الفقراء ومدينة الأغنياء.

لقد كان حجر الأساس في قنطرة أفلاطون الإصلاحية لجم النزوة الشعبية، أو الغوغائية - كما يسميها - من الوصول إلى غاياتها، فتقع الكارثة الأوليغارشية من جراء العمل الديموقراطي في إدارة المدينة. ولذا وجب أن يكون العمل السياسي اختصاصاً لأهل العلم والصفاء الروحي. فالقضية السياسية قضية أخلاقية وقضية نفسية قبل كل شيء. فالحكومات تختلف بأخلاق الرجال، والدول تتألف من الطبائع البشرية في داخلها، ولذا كان خير حكم هو أن تتولى المعرفة والعلم والفلسفة الحكم في البلاد، والمدينة لا تنجو من الشرور والفساد والمرض إلاّ إذا أصبح الفلاسفة ملوكاً والملوك فلاسفة، واجتمعت الحكمة والزعامة السياسية في نفس الحاكم.

ولم يعد خافياً اليوم أن مبدأ تقسيم العمل ضرورة تقتضيها طبيعة التطور في حياة المجتمع من الناحية الاقتصادية، ولكن الترابط الاجتماعي الذي اقترحه أفلاطون لم يكن مستنداً الى واقع اختباري مادي متكامل، بل إلى انتقائية اجتماعية وسياسية يجمعها تصور مثالي غايته إحلال الانسجام وعدم حدوث نزاع طبقي في المجتمع. وإن كان أفلاطون لم يحدد صفة الدولة، فإن وصفه لها يدل على أنها الدولة القومية الطبقية التي لا يتمتع فيها الفرد بحريته إلاّ في الحدود التي تؤدي إلى سلامة الجماعة في المدينة. لا بل انه تحكّم بقواعد الزواج وأصول التناسل ليضمن للمدينة عدداً معيناً من السكان يحول دون انفجارها السكاني المخل بقواعد الانسجام. أما التجارب العملية التي أرادها أفلاطون للفلاسفة الحكام فكانت غايتها التأكد من أن الفساد وعوارض المادة المفسدة لن تتطرق إلى أخلاقهم، ومن ثم للتأكد من معرفتهم بإدارة شؤون المدينة في تطورها وصيرورتها، والتنبؤ سلفاً بما ستصير إليه، والاحتياط لتأمين الحاجات لهذا المصير.

وكانت فلسفة أفلاطون الإصلاحية انتقائية في مضمونها الاجتماعي والسياسي،

مثالية ذاتية في تصورها الفلسفي. وعناصرها مستقاة من حكم الفراعنة في مصر، هذه الطبقة الصغيرة من رجال الدين التي استطاعت أن تؤمن حكماً مستتباً لدولة واسعة الرقعة. كما هي مستقاة من التنظيم الاسبارطي الراسخ في تقشفه وارستوقراطيته وعسكريته، ومن جماعة الفيثاغورية النباتية الشيوعية في المستعمرة اليونانية في جنوب ايطاليا. وفي حدود هذه الانتقائية نستطيع أن نفهم هذا التناقض بين نزعة أفلاطون الارستوقراطية، ونزعته للتحسس التقريبي بالحقيقة الاجتماعية وظهوراتها السياسية، وثورته على الأوضاع الفاسدة، وتقدميته في إعطاء المرأة الكثير من الحقوق التي كانت محرومة منها من قبل[١].

وعلى الرغم من شدة انتقاد أرسطو لأفلاطون، فإن هذا الفيلسوف لم يخرج من حدود الإصلاحية المثالية ومرتكزاتها الجوهرية عند معلمه. ولكنه طورها فجعلها أكثر واقعية وأكثر ذكاء، ولكنها أكثر تمويهاً. فقد أدخل في كتابه « السياسة » الطريقة الاستقرائية في دراسة الحادثة الاجتماعية، وقرر أن التبدل هو شرط للحياة الاجتماعية، وأن التنظيم الاجتماعي يختلف باختلاف المكان والزمان. ودافع على خلاف استاذه عن الأسرة والملكية الخاصة والرق. فالأسرة عنده هي نواة الحياة الاجتماعية، لأنها تقوم بالحاجات اليومية، ولذا كانت أسبق المؤسسات الاجتماعية إلى الظهور، والأب رأس الأسرة، وما على الأم سوى الخضوع، والمرأة من الرجل كالعبد من السيد.

إن هذا النوع من التقسيم عند أرسطو هو في رأيه تقسيم طبيعي[٢]. فالطبيعة هي التي فرضت التمايز بين الإنسان والحيوان، وبين الرجل والمرأة، والسيد والعبد. فالمرأة بحكم ضعف إرادتها عاجزة عن الاستقلال في المرتبة والخلق، فشجاعة

---

(١) راجع للتوسع:

H. Dussot: **La préhistoire de la sociologie à la lumière du présent,** cahiers internationaux de sociologie Vol. XVIII Paris P.U.F.; P. 140 et S.

(٢) راجع: Aristote (-384/-322). Politique, vrin, 1977.

الرجل في القيادة وشجاعة المرأة في الطاعة، والجاذبية الحقيقية هي في هذا الاختلاف، وكلما ازدادت الفوارق بين الجنسين كانت الجاذبية أقوى والروابط أمتن. ولا مجال بعد ذلك إلى هذه المساواة التي دعا إليها سقراط وافلاطون بين المرأة والرجل. وعلى الدولة أن ترعى هذا التصنيف الجديد، وأن تتحكم بسن الزواج لكل من الجنسين، وبمعدل الزيادة في السكان الناتج عن التناسل، وذلك في سبيل الحفاظ على الحكومة الدستورية والوحدة القومية والسياسية. فهنالك حد أدنى وحد أعلى لتزايد السكان، وتجاوز هذا الحد صعوداً أو هبوطاً يحدث الخلل في الحياة القومية. فهنالك كثافة سكانية معينة تتفق مع مساحة الأرض القادرة على إعاشة السكان، وهناك طبقات اجتماعية تؤمن القيام بوظائف الدولة، وعن طريق التعليم يمكن اقناع هذه الطبقات بنعم التنظيم الاجتماعي وبركاته، وان الأمن لا يستتب إلاّ اذا كان مستمداً من التنظيم الاجتماعي الذي فرضته الطبيعة، والأخلاق عنصر مهم في هذا الاستقرار. **وكلما كان المواطنون أكثر اخلاقاً كانت المدينة أفضل وأدوم وأكثر استقراراً وصلاحاً.**

وعلى خلاف افلاطون ركز أرسطو على الملكية الخاصة باعتبارها هي الحافز للعمل والباعث على الكسب. فالإنسان يفكر في مصلحته أولاً ولا يفكر في مصلحة المجموعة إلا بمقدار ما يصيبه هو من هذه المصلحة. والملكية ليست شرًّا، بل الشر كامن في سوء الطبيعة البشرية. والملكية في استثمارها تحتاج إلى آلة، وما دامت الآلة الساكنة لم يتوفر ظهورها بعد فلا مندوحة من اللجوء إلى الآلة الحية وهي العبد، فالعبودية مرحلة لا بدّ منها. والأعمال اليدوية كلها داخلة في نطاق العبودية ولكن على درجات، فالتجار وأصحاب المصارف هم أيضاً في طبقة العبيد، وتحررهم هو بمقدار ما يستطيع العقل أن يرتب الشؤون المالية. فالحر هو من أعدته الطبيعة أن يدرك بعقله وخوّلته أن يكون سيداً، والذي لا يقدر على العمل إلاّ بجسمه اعدته ليكون عبداً، إن العبد من السيد كالجسم من العقل. وإن كان بحث الشؤون المالية جدير بالفلسفة، فإن الانشغال بالشؤون المالية وكسبها لا

يليق بالأحرار .

إن الهرمية التي نراها عند أرسطو لا تختلف عن هرمية افلاطون إلاّ بواقعيتها ، فالمثالية ظلت جوهر النظام الفلسفي الأرسطي رغم اعتماد أرسطو على الاستقراء وعلى عقل الفرد الجماعي الذي هو محصلة عدد أكبر من الأعضاء يكثفون تجاربهم فتأتي خبرتهم أكثر اتساعاً وتنوعاً . وغاية الهرمية عند الاثنين الإصلاح الذي يبعد الثورات التي تبدل روح القوانين .

إن مبدأ التغير الذي هو شرط الحياة الاجتماعية عند أرسطو ، يصطدم بمبدأ المحافظة على القوانين ومقاومة التطرف والاندفاع السياسي . إن تغيير القوانين باستخفاف واستهتار عادة سيئة ، وكسب المواطن من تغيير القانون أقل من خسارته بعدم طاعة الأوامر ، ولذا كان من الأفضل مواجهة العيوب سواء كانت من الحاكم أو القانون وتقويتها بالتسامح الفلسفي . فالثورات هي التهور والطيش ، وإن حققت بعض الفوائد فلقاء الكثير من الشرور . والحاكم الذي يريد أن يتجنب الثورة لا بدّ له من أن ينقذ بلاده من آفتين ، تطرف الفقر وتطرف الثورة ، **وأن ينمي فيها النزعة الدينية ، وأن يبدي اهتمامه بإقامة شعائر الدين وعبادة الآلهة ، لأن من شأن ذلك أن يضعف ميل المواطنين إلى التآمر عليه لاعتقادهم أن الآلهة تحارب معه .**

ولكن هذه المثالية العقلية والمثالية اللاهوتية لا تحجب عن الباحث المتأمل الغاية التي سعت إلى تحقيقها ، وهي تأمين الاستقرار للأرستوقراطية التي تزعمها في زمانه الاسكندر المقدوني . فسياستنا تكمن في كنوزنا أو بعبارة أوضح « من ثروتك اعرف ميولك » كما يقول ديورانت[1] . فأرسطو كان يدافع عن ملكية الاقطاعيين الواسعة في زمانه ، ويدعم استعبادهم للطبقات الفقيرة ، ولكنه كان يريد

---

(١) ديورانت : **قصة الفلسفة** ، منشورات مكتبة المعارف ، بيروت ، الطبعة الرابعة ، ١٩٧٩ ص ٧٦ .

الاستقرار على قاعدة من الإصلاح الذي يحول دون انفجار الثورات.

وهنالك عامل آخر لا يمكن إغفاله في الإصلاح الأرسطي وفي معظم الإصلاحات التي عرفتها قرون ما قبل القرن الثامن عشر وما قبل الماركسية هو تأخر العلوم، والعجز عن إقامة الترابط فيما بينها، وبين اكتشافات العلم والفكر الفلسفي. ونحن وإن كان يستحيل علينا إنكار ما قدمه أرسطو للطريقة العلمية الاستقرائية من جهود في أبحاثه الواقعية، فإننا نتحفَّظُ في أمر تقدم العلوم في زمانه. وتأخر العلوم وعدم الإفادة منها في الحياة العملية وفي الفكر الفلسفي على السواء **عامل من عوامل الوقوع في المثالية والإصلاح**. فالثورة الحقيقية هي في إخضاع الإنسان للأرض التي يعيش عليها بواسطة اكتشاف ما تخبئه من قوانين طبيعية، وإلاّ ظلت هذه القوانين ألغازاً تتبلور في أذهان الناس خرافات وأساطير وتعاليم مبهمة بدلاً من أن تصبح، عن طريق الاختراعات، عاملاً في التطور الثقافي والعلمي والاقتصادي والفلسفي، ومبعثاً لاكتشاف القوانين في هذه الميادين جميعها.

كان أرسطو ذا رغبة في الاختبار العلمي، وكان سخاء الاسكندر على تمويل المشاريع الزراعية والقيام بالاكتشافات لا يعدله سخاء في التاريخ القديم والحديث، وبطلب من أرسطو أرسل الاسكندر بعثة باهظة التكاليف لاكتشاف منابع النيل، ولكن المال وحده كان عاجزاً عن إحداث تلك القفزة التي يتطلبها العلم، وهذا ما يشير إليه ديورانت إلى أننا «نظلم أرسطو لو تجاهلنا المعدات المحدودة التي رافقت المصادر والتسهيلات التي حصل عليها. فقد كان مرغماً على تعيين الوقت بغير ساعة، ومقارنة درجات الحرارة بغير ميزان للحرارة، ومراقبة السماء بغير مرصد والطقس بغير بارومتر... فقد كان لديه من بين جميع المعدات والآلات الرياضية والعصرية التي في حوزتنا المسطرة والبوصلة فقط، مع بعض الآلات الأخرى الناقصة، إذ أن التحليل الكيماوي، والمقاييس الصحيحة والأوزان، وتطبيق الرياضيات على العلوم الطبيعية لم يكن معروفاً بعد. كما أن قانون الجاذبية

والظواهر الكهربائية، وشروط التركيب الكيماوي، وضغط الهواء وتأثيره، وطبيعة الضوء، والحرارة والاحتراق وغيرها، وبالاختصار ان جميع الحقائق التي تقوم عليها نظريات العلم الطبيعية الحديثة كانت جميعها أو معظمها لم يتم اكتشافها بعد... إن علم الفلك الذي وضعه أرسطو ليس سوى سلسلة من الحكايات المضحكة لعدم وجود مرصد في ذلك الوقت، وبسبب افتقاره إلى المجهر تاه علم الاحياء بعيداً عن الحقيقة. والواقع أن اليونان تأخرت بعيداً في الاختراعات الصناعيةوالتقنية عن المستوى العام لما قامت به من أعمال أخرى لا تبارى. إن احتقار اليونان للأعمال اليدوية ابتعد بكل شخص، باستثناء العبيد، عن الاطلاع المباشر على عمليات الإنتاج، فاستخدام الآلات، والإتصال بها هو الحافز الذي يكشف عن عيوبها. لقد كان الاختراع الفني متوفراً فقط لأولئك الذين ليست لهم رغبة به، والذين لا يصيبهم أي نفع أو فائدة مادية منه. وربما يكون رخص العبيد سبباً في ضعف الاختراعات، فقد كانت العضلات لا تزال أرخص من الآلات، وهكذا ففي الوقت الذي غزت التجارة اليونانية البحر المتوسط، وغزت الفلسفة اليونانية شعوب هذا البحر هام العلم اليوناني على وجهه، وبقيت الصناعة اليونانية في مستوى الصناعة الايجية عندما غزا اليونان هذه البلاد قبل آلاف السنين»[1].

وبالطبع نحن لا نشارك أولئك الذين تشددوا في لوم أرسطو لتأييده نظام الرق والدفاع عنه. فنشوء هذا النظام لم يكن بارادة أرسطو، وزواله لم يكن بمشيئة أرسطية. لقد كان هذا النظام نتيجة لرقي الزراعة إلى أوج الانتاج التجاري، مما جعل العمل العبودي يمتد إلى جميع نواحي الحياة. وفي عهد الامبراطوريات بات الاستيلاء على العبيد سبباً في الحروب بين الأمم للقيام بالمشاريع الضخمة ذات الصفة التجارية المحلية والعالمية.

فالمصالح الاقتصادية كان لها القسط الأكبر في طموح الملوك إلى تشكيل

---

(١) ديورانت: **قصة الفلسفة**، ص٥٧.

الامبراطوريات[1]، والمصالح الاقتصادية الاستثمارية كـان عمادهـا الأسـاسي في القرون القديمة وبعض القرون الحديثة اليد العاملة البخسة الأسعار، الى جانب المواد الأولية للصناعات وأسواق التصريف. ولكن الاعتماد على طبقة العبيد، والذي كان عاملاً هاماً في ازدهار الامبراطوريات، كان في الوقت ذاته عاملاً أساسيا في زوال هذه الامبراطوريات واندثـارهـا. وكتـاب « المدينـة القـديمة » لفوستال ده كولانج[2] يمدنا بأخبار ضافية عن ثورات العبيد التي انتهت بسقوط روما، وفرضت قيام علاقات جديدة يكون فيها العامل المنتج أكثر حريـة وأكثر مردوداً وفائدة في إنتاجه.

كان سقوط روما إيذاناً بانتهاء عهد الرق، وكان عهد الاقطاع هو الوريث وفيه بات الفلاح يحصل على جانب مما تنتجه يداه. وكانت المسيحية في عهودها الأولى في واجهة من أسهموا بقيام الثورات على الطبقات الغنية، ومحاربة الرق والتعصب القومي، والاستعباد والتمايز الطبقي. فآباء الكنيسة الأول كانوا ينادون بالغاء الملكية الفردية، استناداً إلى المبدأ الإنجيلي القائل: لقد أعطيت خيرات الأرض بصورة مشتركة لجميع الناس. فكان القديس امبرواز (٣٤٠ ـ ٣٥٧ م) يقول « لقد ولدت الطبيعة حق الاشتراك، ولكن الظلم هو الذي صنع حق الملكية الخاصة ». وبالاستنـاد إلى مفهـوم الثـورة المسيحيـة وتـاريخهـا وضـع القـديس أوغسطينوس (٣٥٤ ـ ٤٣٠) كتابه « مدينـة الله »[3]، ونـادى بـالحق الطبيعـي

---

(١) Moret et Davy: Des clans aux empires.

(٢) نقلاً عن:

F. de coulange: **la cité antique**, paris, Hachette 1861.

a: A. Cuviller: Manuel de sociologie, T. I. p, 5.

b: G. Bouthoul: Histoire de la sociologie, Collection que sais-je Paris P.U.F. 1950 p. 18.

(٣) Saint Augustin (354 - 430), **la cité de Dieu** (413-427), Deslé de Brower 1959.

والحرية الطبيعية للإنسان، ونادى بالعدالة الاجتماعية وأسبقية القدرة الإنسانية على القسر الذي تمارسه الدولة «المِلك دون عدالة ليس سوى قاطع طريق متوج بالظفر، وما المُلك دون عدالة سوى كهف للّصوص».

ولكن فيض هذا الفكر الثوري المبدع، على مثاليته، كان آخذاً بالتضاؤل تدريجياً مع تحول سلطة البابوية إلى ملك، وخبا كُلّياً عندما أصبحت الكنيسة هي المالكة الحقيقية لثلث الأراضي في أوروبا، وامتصت سلطتها المدنية سلطة الملوك والأباطرة في القرن الثالث عشر للميلاد، وعلت سلطة الايمان على عوامل التغيير، واستسلمت الحضارة والثقافة الوثنية للطقوس الدينية الشرقية ونزعتها الاستبدادية. وباتت العدالة هي عدالة محاكم التفتيش التي عرفتها القرون الوسطى، وبات الاضطهاد يتم باسم الدين ومخالفة القوانين الدينية، وكثرت الحرمانات البابوية التي طالت الزعماء السياسيين ورجال الفكر وكل ذي موقف فاعل في أرجاء الرقعة الواسعة التي امتدت اليها سلطة الكنيسة.

كانت القرون الوسطى قروناً مظلمة في إجماع المؤرخين[1]. ولم تكن الكنيسة هي السبب الوحيد في هذه الظلمة التي كان من نتائجها خمود حركة الذهن الإنساني. فغارات القوط، والوندال، والمجر، والبلغار، والهون، كانت عاملاً في القضاء على الآداب والثقافة التي انتقلت من اليونان إلى روما، وهذه الغارات قطعت الصلة بين علوم الإغريق وبين الأوروبيين، فاقتصرت معرفة هذه القرون على الإنجيل والتوراة وعدد قليل من كتب الاغريق القدماء. وبات العلم محصوراً في الأديرة، والعلم على يد الرهبان كان يعني النقل والجدل والألفاظ، بعيداً عن حرية الفكر والابتكار. وان كانت أخريات هذه القرون قد عرفت البوصلة، وتم فيها اكتشاف العدسة، وتوصلت إلى معارف مهمة في التشريح والفلك والنبات، فإن هذه العلوم بقيت مشتتة لا تجمعها نظرية علمية تفتح الباب لإيجاد قاعدة أخرى

---

(١) راجع: J. Huizinga, Le Déclin du moyen age 1948.

تتقدم بها العلوم.

وفي أخريات هذه العصور بدأ التململ نتيجة لكثير من التناقضات الداخلية التي عرفتها الكنيسة، فكانت النزعة إلى الإصلاح، وأخذ آباء الكنيسة المتأخرون يجهدون أنفسهم لرياضة الفلسفة لتكون مطية للدين. ولكن الإصلاح اتخذ بفعل الظروف الموضوعية القائمة آنذاك اتجاهاً مغرقاً في المحافظة، وكانت فلسفة الإصلاح المسيحي فلسفة انتقائية من تعاليم افلاطون وأرسطو. فسادت نظرية أفلاطون بوجوب تسليم الحكم الى الصفوة من الناس، لا بل ان هذه الصفوة حررت نفسها في أواخر العصور الوسطى من مسؤوليات العائلة، فكان العزوف عن الزواج جزءاً من البناء النفسي لسلطة رجال الدين. وفي القرن الثالث عشر للميلاد ترجمت أفكار أرسطو الى اللغة اللاتينية وعليها بنى توما الاكويني (١٢٣٧ - ١٢٧٤ م) نظامه الفلسفي في الإصلاح المسيحي، وعني غريغوري التاسع (١٢٣١) بتعيين لجنة لتهذيب نصوص أرسطو وتنقيحها، ومنذ عام (١٢٦٠) دخلت تعاليم أرسطو إلى المدرسة المسيحية، وفرضت الجمعيات الكنائسية عقوبة الضلال على المنحرفين عن آرائه.

وكانت أفكار الإصلاح المسيحي في مجملها غطاء لتثبيت النظام الاقطاعي، لا بل لإقامة التعاون بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية في إرساء قواعد الحكم الاتوقراطي. «فجون سالسبوري» كان يلح على المقارنة بين المجتمع والجسد، فالأمير هو الجسد السياسي، والكهنوت النفس، والحكام الإداريون الحواس، والموظفون الماليون المعدة والامعاء، والموظفون العاديون اليدان والفلاحون الرجلان[١]. وهذا الإلحاح على مقارنة المجتمع بالجسم نجده عند توما الاكويني[٢]، وهذه المقارنة تحمل غرضاً سياسياً، هو أن التنظيم العضوي والاجتماعي كلاهما

---

(١) H.E. Barnes and others: **Contemporary social theory** N.Y. 1940. p. 18.

(٢) Saint Thomas D'Aquin (1225 - 1274) Du Royaume (1266) Esloff 1946.

خلق إلهي، أما إلحاحه على تأثير المناخ، فلا يخلو من إظهار التفوق الأوروبي الواقع في المنطقة الأكثر اعتدالاً في المناخ. وإن كان توما الاكويني قد خالف أرسطو في اعتبار المدينة هي خير دولة، فذلك لأن الدولة المسيحية كانت مؤلفة من أقاليم فيها العدد الكبير من المدن، فالدولة الفضلى هي التي تتعدد فيها المدن. والفوضى السياسية تعتبر خطيئة لأنها تحول دون التنظيم الذي يُعد الأفراد للعالم الآخر. والسلطة العليا ضرورية لقيادة المجتمع، وهذه السلطة خَلْق من الله، سواء كانت مدنية أم روحية، ولكن السلطة الروحية تبقى هي الأعلى في المرتبة.

٢ ـ الإصلاح البروتستانتي وأبعاده الاجتماعية والسياسية

شهد القرنان الأخيران من العصور الوسطى نهوضاً ظاهراً للطبقة الوسطى من أهل المدن، وكانت هذه الطبقة قد أخذت تحتل أكثر فأكثر مركزها المرموق ضمن التنظيم الاقطاعي القروسطي. وكانت البورجوازية النامية بحاجة إلى تطوير إنتاجها الصناعي المرتكز على تقدم العلوم، فتقدمت بفعل هذه الحاجة علوم الميكانيك والفلك والفيزياء، وخرجت عن الحدود التي كان فرضها الإيمان طوال القرون التي خلت.

وكانت جماهير الأرياف والفلاحين قد عانت الكثير من ابتذاذ الكنيسة، وضاقت ذرعاً بألوان هذا الابتذاذ والتي تمثلت أخيراً بصكوك الغفران. ولم يكن ملوك الأطراف أقل تبرماً بسلطة الكنيسة؛ فالملوك والأمراء في شمال الألب كانوا يغارون من سلطة البابا، ويميلون إلى الاستقلال عنه، ويرون في الانفصال عن الكنيسة زيادة في نفوذهم وسلطانهم.

أما في العلم فقد ظهرت بواكير هذه التطلعات بظهور روجر بيكون، أول عالم عرفته هذه العصور في القرن الثالث عشر، الذي قال بضرورة الأخذ بالعلم التجريبي، فهذا العلم وحده يستطيع أن يحقق إلى درجة الكمال صحة ما يمكن الطبيعة أو الفنون أو الخداع عمله، كما يستطيع وحده أن يعلمنا كيف نقف على غباوات السحرة، فهو بمثابة المنطق الذي يعلمنا كيف نميز الصحيح من الخطأ في الجدل. وبعد بيكون بما يقارب القرن قام مواطنه الإنكليزي ويكليف (المتوفى ١٣٨٤ م) بترجمة التوراة إلى الانكليزية حاثاً الناس على العودة إلى الإنجيل، لأن كلمته هي المسيحية ولا عبرة بما يقوله الكهنة، ولاقت دعوته صدى في بوهيميا

(براغ) على يد الكاهن « جون هس » الذي قبض عليه الكهنة في مدينة كونستانس وحاكموه وقضوا عليه بالقتل لهرطقته ١٤١٥ م .

وهذه النماذج التي اخترناها تبدو بالغة الدلالة على روح التوجه العلمي والاجتماعي في نهايات القرون الوسطى . فقد كان التوجه العلمي الجديد خصماً لما حفظ عن أرسطو وجالينوس ، إذ كان يدعو إلى التجريب ، فيما كان التوجه الأدبي يدعو إلى نشدان الحقيقة في كتب القدماء لا سيما الاغريق ، في غير مبالاة بالكتاب المقدس ، وكان التوجه الديني ينشد الحق في نصوص الكتاب المقدس دون مبالاة بأقوال الكهنة وآباء الكنيسة .

كان روجر بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) واضع حجر الأساس في صرح البناء العلمي الذي نادى به فرنسيس باكون في بداية عصر النهضة ، فيما كان ويكليف وهس بداية التطلعات الإصلاحية الاجتماعية التي ارتدت الصبغة الدينية . فإصلاحات ويكليف أحدثت ثورتين بين الفلاحين في انكلترا ، واصلاحات هس أحدثت الحركة الوطنية المعروفة في بوهيميا ، وهذه الثورات كانت المقدمات لإصلاحات لوثر وكالفن التي أطلق عليها في الإصطلاح التاريخي اسم الإصلاح الديني البروتستانتي .

فلفظة الإصلاح تطلق في العرف التاريخي الحديث على تلك الحركة ذات الطابع الثوري التي عمت أوروبا في القرن السادس عشر . والحوافز العميقة لهذه الحركة هي العودة بالمسيحية الى صفائها الأول ، وكان من نتائجها الانشقاق المعروف في الكنيسة الكاثوليكية الغربية . أما من حيث خلفيتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فإنها تعبير واضح عن الصراع الذي بلغ ذروته بين البورجوازية والاقطاع المتمثل في الكنيسة .

ويعيد الباحثون بحق بواعث هذا الإصلاح الذي انبثق في نهاية القرون الوسطى إلى أسباب عديدة أهمها الاكتشافات التي عرفها القرن الرابع عشر ، ولا سيما القرن الخامس عشر إثر سقوط القسطنطينية ١٤٥٣ م ، وانقطاع الطريق

الآسيوي للتجارة الأوروبية إثر استيلاء الأتراك على سوريا ومصر، واضطرار الغرب إلى التفتيش عن طرق بحرية جديدة للوصول إلى الأقطار الآسيوية وفي طليعتها الهند. وقد أسهمت هذه الاكتشافات في تبدل الأفكار، وإعادة النظر في كامل التراث الفكري القديم، وفي طليعته التراث الروحي واللاهوتي للكنيسة الغربية المقدسة. وكانت المطبعة واحدة من أبرز العوامل التي روجت الأفكار الجديدة واشاعتها بين الناس على نطاق واسع. ولما كانت نشأة الطباعة في المانيا البعيدة عن مركز السلطة الدينية في روما، فقد شكلت تحدياً سافراً للبابوية، إذ كان الطباعون في كل من المانيا وهولندا يبعثون وكلاءهم لكي يبحثوا عن الكتب الواردة في دليل المحرمات الكنسية فينسخونها، ويحملونها إلى مطابعهم في شمال أوروبا، وهذا ما جعل الحركة الفكرية في الشمال تنبعث بقوة على خلاف ايطاليا واسبانيا الواقعتين تحت قسوة محاكم التفتيش.

ومارتن لوثر (١٤٨٣ - ١٥٤٦)[١] هو أول رائد من رواد الإصلاح الديني المعروف بالبروتستنتي لاحتجاجه على بيع صكوك الغفران. وقد قيض لحركته أن تنجح بفعل الظروف التاريخية المؤاتية، وكانت قد سبقتها محاولات إصلاحية كثيرة داخل الكنيسة الكاثوليكية نفسها، ومنها على سبيل المثال مقاومة السلوك الأخلاقي لرجال الدين، والتي حمل لواءها سان برنار، والبابا غريغوريوس السابع. فشيوع الورع في القرون الوسطى كان دافعاً لسلسلة متلاحقة من الإصلاحات ذات الطابع الإيماني والأخلاقي، ولم يكن الطابع الاجتماعي يحتل فيها مرتبة عليا من الأهمية، فلم يكن التجاوب معها على درجة من الحماس.

كانت تعاليم لوثر تقوم على مرتكزات دينية ذات صفة اجتماعية بارزة، أولها رفض صكوك الغفران التي أحرقها جهاراً لأنها غير متلائمة مع مبادىء التوراة،

---

(١) a) Martin Luther, de L'autorité temporelle et dans quelle mesure on lui doit obéissance 1523, Aubier - Montaigne 1973.

b) L. Febvre, Un Destin, Martin Luther 1927.

ودعا إلى استقلال كنيسته عن كنيسة روما. وقد استجاب لندائه صغار النبلاء بقيادة فرانتس فون ريكنغن ١٥٢٣ وحركة الفلاحين ١٥٢٥. كما رفض عصمة البابا، وقدسية مريم العذراء، وعزوبة رجال الدين. ونادى بإمكان العودة المباشرة إلى الإنجيل بصرف النظر عن تفسيرات الكنيسة. وبهذه التعاليم البسيطة توجه لوثر إلى النخبة من مختلف الطبقات الاجتماعية مثيراً الشعور بالفضيلة لدى العامة من الناس، كالإيمان والصبر والنعمة والتوكل الكامل على الله. وبدلاً من النظرة اللاهوتية المعقدة الغارقة في ضبابية النظام اللاهوتي، أحل لوثر الأقوال البسيطة التي تبدو وكأنها صدى للإنجيل. ولقيت تعاليمه الاستقلالية صدى في الأوساط الوطنية المنكرة لاستعلائية الحضارة اللاتينية.

واضطلعت المطبعة بدور هام في نشر التعاليم اللوثرية. وقد وصف لوثر المطبعة بأنها أعظم حدث تجلت فيه النعمة الإلهية، وبواسطته انتشرت تعاليم الإنجيل. وتدل الإحصاءات أنه بيع ما بين ١٥١٧ ـ ١٥٢٠ ما يزيد على ثلاثمائة ألف نسخة من كتابات لوثر، فطبع هذا المصلح الفكر الأوروبي بطابعه، وظل حتى ١٥٥٠ المثقف الأكثر رواجاً بين القراء.

وأسهمت في ترويج تعاليم لوثر فئات أربع، في طليعتها مجموعات هامة من رجال الدين، لا سيما الأجيال الناشئة التي تبنت تعاليمه بحماس. وكان طلاب الجامعات المتأثرون بالحركة الانسانية في طليعة المبشرين بمبادئه. وتحملت طبقة النبلاء الشديدة التعلق بمبادىء لوثر الكثير من التضحيات المادية بتنازلها عن مداخيلها التي كانت تحصل عليها من مجالس الكهنة والأديرة. وفي المدن رأى عدد من الانسانيين (Les humanistes)، والفنانين، في الراهب السكسوني رجلاً مخلصاً للحياة الدينية، فاعتنقوا مبادئه وانضموا إلى شيعته.

والواقع أن المدن الالمانية شكلت التربة الخصبة للإصلاح، فمنذ أواخر القرون الوسطى سادت في هذه المدن حركة مقاومة للاكليروس، وكانت كتابات لوثر تعكس بحرارة هذا الشعور، وتحدد بوضوح هذا السخط الضمني الذي له ما

يبرره، وجاءت أطروحته في الخروج على سر الكهنوت لتلغي دور الأسقف في القيام بدور الوسيط بين المؤمن وربه. أما في الريف فقد تم انتشار تعاليم لوثر بواسطة الباعة المتجولين والسياح والمسافرين، فأخذ عدد كبير من أشراف الريف يطالبون بالتبشير بالإنجيل وحده.

ولكن تعاليم لوثر ما لبثت أن اتخذت صفة المحافظة والارتباط أكثر فأكثر بمصالح طبقة كبار التجار والملوك، وأخذ انتشار أفكاره الاصلاحية يتباطأ بعد عام ١٥٢٢. فالمبادىء الدينية التي نادى بها أخذت تميل أكثر فأكثر نحو التجريد، ومواقفه الاجتماعية زادت التصاقاً بطبقة المحافظين، والذين ظنوا أن مذهب لوثر سيحقق مطالبهم الاجتماعية أصيبوا بخيبة أمل. فقد رفض لوثر مؤازرة صغار الأشراف الذين دمرتهم حروب الأمراء المحلية، بحجة أنه لا يستطيع أن يوحد بين الإصلاح الديني والقضايا الوطنية والاجتماعية. واتخذ الموقف نفسه إزاء الفلاحين الذين شكلوا في ألمانيا الجنوبية اتحادات فلاحية، وأدخلوا في برامجهم مطالب اجتماعية وسياسية لتخفيض الضرائب، ومنع السخرة، وإلغاء القنانة. وبدلاً من أن يؤيد لوثر مطالبهم حثهم على عدم اللجوء إلى القوة، لأن التوراة لا تستطيع أن تقدم أي حل لقضايا الحياة المدنية والاقتصادية، مما أحدث خيبة أمل عميقة عند أولئك الذين انتظروا من الإنجيل أن يبدل أوضاعهم. وإبّان حرب الفلاحين وضع لوثر أهجيته العنيفة ضد الفوضويين واللصوص الفلاحين، وعبّأ نفوس السادة ليشتموا دون رحمة أولئك الذين تجرأوا على حمل السلاح.

وهذه المواقف كانت معياراً كافياً لانصراف عدد كبير من بسطاء الناس عن دعوته، لا سيما فلاحي الريف، ولكنه ربح في المقابل رصيداً كبيراً لدى الأمراء، وهكذا توقفت الكنيسة اللوثرية عن أن تكون شعبية لتصبح جهاز مراقبة من كبار الأمراء، وقام مقام لوثر «الحرية المسيحية» لوثر كنيسة الدولة. فمنذ عام ١٥٢٥ وإثر تكاثر التفسيرات الدينية إبّان الحروب الفلاحية، وضعت أمام لوثر قضية إعادة تأسيس الكنيسة الرسمية المنظمة، فارتد إلى المفهوم الذي كان سائداً في

الكنيسة الكاثوليكية، والذي بموجبه، كان الأمير بصفته مسيحياً بارزاً، وبحكم رسالته الإلهية كان هو رئيس الكهنة، وإليه توكل المحافظة على النظام داخل الكنيسة.

وسارع الأمراء إلى الأخذ بهذه الوصية لما توفره لهم من مزيد التسلّط على رعاياهم عن طريق إعدادهم للقوانين الكنسية. والأمر نفسه حدث في المدن التي تسيطر عليها طبقة المتمولين، ففي ١٥٤٠ كان هنالك ٥١ مدينة من أصل ٦٥ من مدن الامبراطورية قد اعتنقت المبادىء الاصلاحية، وهكذا انتهى الإصلاح اللوثري بأن يكون المدافع عن مصلحة الإقطاع والبورجوازية النامية على حساب الطبقات الشعبية في الريف وفي المدن. بعد أن كان همّ الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى يجهد نفسه لتثبيت حكم الاقطاع فقط.

ولم يكن الإصلاح الزونكلي بأفضل حالاً بالنسبة للعامة من الناس، فقد انتهى الإصلاح الزونكلي بالتناحر بين طبقة البورجوازيين السويسريين وطبقة الأمراء الألمان. أما كالفن الذي كانت جنيف محور إصلاحاته، فكانت عقيدته الجمهورية تستجيب لحاجات البورجوازية الأكثر تقدماً. ولم يلق عنده هؤلاء البسطاء الذين ما انفكوا يجتمعون في احتفالات الصلاة حظاً من التقدير، لا بل إنه حكم عليهم، وعلى معظم المنورين، بأنهم يهددون تجمعاته الإصلاحية. وكان همُّ كالفن منحصرا في المدن، أي أوساط البورجوازيين والحرفيين، وكان دخول الإصلاح يبدو أشد قوة في الأوساط التي تحسن القراءة والكتابة منها في الوسط الأمي المحافظ. وفي هذه الأوساط خلق الإصلاح الكالفيني نموذجاً معيناً من الرجال، ونموذجا معينا من الحضارة. فعظمة الله عند كالفن تفوق الحب المسيحي، ولذا كان يعطي الأهمية الكبرى إلى التنظيم والادارة والتخصص، وحتى الكنائس اعطاها صفة التعبئة العسكرية ليتجنب الانحراف العقائدي والاجتماعي. ولكن الجوهر البورجوازي ظل واضحاً في تعاليمه الدينية، فرفض اعتبار الكنيسة مؤسسة إلهية لها سلطة التشريع في مسائل الإيمان، وألغى عبادة القديسين

والأيقونات لأنها من بقايا الوثنية، ولكنه قال بالجبر، فالإنسان عنده مسيّر لا مخيّر. وقد ذهب أنجلز إلى أن مذهب كالفن في القضاء والقدر كان التعبير الديني عن ظاهرة اقتصادية وهي أن النجاح والإفلاس في عالم المزاحمة التجاري غير مرهون بنشاط الإنسان ولا بذكائه، بل بالظروف المستقلة عنه. وهذه الظروف ليست خاضعة لإرادة أحد أو سعيه، بل هي تحت رحمة قوى اقتصادية متفوقة ومجهولة. وكان هذا صحيحاً بصفة خاصة في مرحلة من الثورة الاقتصادية التي أزيحت فيها كافة الطرق والمراكز التجارية القديمة وأبدلت بها أخرى جديدة، وفتحت الهند وأميركا أمام العالم، وأخذت تهتز بنود الإيمان الاقتصادي الأكثر قدسية بقدمها لتحل محلها قيم تجارية هي قيم الذهب والفضة. كان دستور كالفن الكنسي ديموقراطياً وجمهورياً برمته، فحيث كانت مملكة الله تتحول إلى جمهورية. وفي حين أصبحت اللوثرية الألمانية أداة طيعة بأيدي الأمراء، أنشأت الكالفينية جمهورية بورجوازية في هولندا، وأحزاباً جمهورية نشطة في إنكلترا وخاصة في اسكتلندا[١].

كانت الكالفينية (١٥١٩ - ١٥٦٤)[٢] هي التعبير الأيديولوجي عن الانتفاضة الثانية للبورجوازية، وقد وجدت فيها بورجوازية المدن بصورة خاصة المذهب الجاهز والمفصل على مقاسها. وكانت جنيف المدينة الأكثر تعصباً للمعتقد الكالفيني، واعتبرها الإصلاحيون في البلدان الكاثوليكية بمثابة أوروشليم الجديدة، فقد استقبلت خلال الأعوام (١٥٤٠ - ١٥٦٤) من حياة كالفن ما يقارب الألف نواة بورجوازية. ولم تكن جنيف مجرد ملجأ للهاربين، بل كعبة روحية لكل المؤمنين البروتستانت في أوروبا، خرّجت كبار المشرعين وقسماً كبيراً من

---

(١) انجلز: **تطور الاشتراكية من طوباوية الى علم**، ص ٣٤.

(٢) J. Calvin (1509 - 1564) Institution de la religion chrétiénne, Genève, La Bor et Fidès 1955.

رجال الإصلاح الأوروبيين.

وإن استقرت جنيف محور الإصلاح الكالفيني، فإن فرنسا باتت حقل التجارب لهذا الإصلاح الذي دخلها ممزوجاً بعناصر زونكلية، وعلى الأخص في المقاطعات الرينانية في الشمال والشمال الغربي. وفي انكلترا كانت الكالفينية المعتقد الديني للطبقة الوسطى في المدن صاحبة الثورات المعروفة ضد الاقطاع، والتي خاضها الى جانبها «يوامنة» الأرياف من صغار الملاكين الأحرار الذين يزرعون أرضهم بأنفسهم.

ولكن الكالفينية كان يستحيل عليها أن تصبح المعتقد الرسمي في دولة ملكية كانجلترا، ما زالت فيها الارستقراطية الاقطاعية في أوج قوتها. وقد انتهت تماماً إلى ما انتهى إليه الصراع البورجوازي الإقطاعي من تسوية سياسية ودينية. ولم يكن المذهب الأنكليكاني في البداية سوى نوع من الاستقلال الكنسي ذي المنطلق القومي الاستقلالي، الذي التقت فيه اللوثرية بالكالفينية وبعض التعاليم الكاثوليكية[1].

بدأ الإصلاح الديني بلوثر وهو الإصلاح المعروف بإصلاح وتمبرغ، ولكن هذا الإصلاح لم يحافظ على وحدته، لأن الجمهور الذي توجه إليه لم يكن واحداً، فانقسم إلى تيارات ثلاثة: اللوثري، والزونكلي ـ الكالفيني ثم الانكليكاني. وقد عرفت هذه التيارات المواجهة فيما بينها وبعنف ما بين (١٥٥٠ ـ ١٦٥٠). والقارىء لا يهمه الوجه اللاهوتي لهذا النزاع، فتفاصيله موجودة في الكتب المتخصصة لمن شاء. وهمنا منه شيء واحد وهو أن الإصلاح الديني كان

---

(١) Ch. Hill, Le monde à l'envers, Les idées radicales au cours de la révolution anglaise Payot 1977

تعبيراً عن حاجات اجتماعية اتخذ طابعاً مثالياً، وهي الصفة المثالية للإصلاح في كل عصر ومصر.

فالطابع المثالي للإصلاح طابع قديم زامن الملكية الخاصة ودافع عنها. وكانت الملكية التي دافعت عنها الكثلكة هي الملكية الاقطاعية التي تحولت مع الزمن إلى ارستقراطية مدنية قابلتها ارستقراطية كهنوتية. والبروتستانتية التي ظهرت في القرن السادس عشر كانت تمثل البورجوازية الداعية إلى الحرية وفك القيود على التبادل التجاري وحرية العمل. وعلى الصعيد الديني كانت غايتها العودة إلى الانجيل، وهي غاية مناوئة لإدخال التقاليد والتسلسل الرتبي في المجتمع الديني. فنادى لوثر بالحرية الدينية، ودعا إلى وضع الكتاب المقدس في متناول المؤمنين، ينهلون من معينه مباشرة، والعلماني الذي يفسر كلام الانجيل تفسيراً صحيحاً يكون له الحق في مواجهة البابا والمجامع المقدّسة. فالإنسان حرّ بالنسبة للقوانين الشرعية، لأن المسيح لم يوصِ في الواقع إلاّ بوصية واحدة هي المحبة، وبذلك تكون النذور الرهبانية مرفوضة، ومثلها المطهر والغفران الذي حولته الكنيسة الكاثوليكية إلى صكوك تباع وتشرى، فيما الكنيسة هي قبل كل شيء وحدة شعور ومشاركة في الآراء.

ورغم الفروق بين التنظيمات الكنيسية البروتستانتية، وبعض التباعد في نظراتها اللاهوتية، فإن التفاهم كان سائداً فيما بينها حول قضايا أساسية كمبدأ العودة الى المسيح دون وسيط، والاستجارة بشخصه كمنقذ ومخلص للبشر، والتأكيد على النعمة الإلهية والحصول عليها بالايمان. وإن الكنيسة هي الجامعة الرسولية للمؤمنين، وعلى المسيحي أن يعيش مسيحيته في الحياة اليومية حياة المجتمع، وهذه الشعائر الإصلاحية في الدين كانت في دعوتها التحريرية تخدم البورجوازية الناشئة، والملكيات القومية الراغبة في الاستقلال عن إقطاعية الكنيسة.

وعلى الجملة، ففي القرن السادس عشر والسابع عشر كانت القومية المتجسّدة في سلطة الملوك والأمراء المحليين تشكل فكرة حديثة موجهة ضد المجتمع

المسيحي في القرون الوسطى، وضد الاقطاع والكرسي البابوي.

وكانت البورجوازية الناشئة الشديدة التضرر من هيكلية نظام الاقطاع تفتش عن مبرر لاهوتي ترتكز عليه لإقامة القطيعة مع النظام الاقطاعي والانقلاب عليه، وكانت البروتستانتية هي هذا المرتكز اللاهوتي عندما دعت إلى استقلال الكنيسة البروتستانتية ومصادرة أملاك البابوية لصالح الكنيسة المحلية المستقلة. وكانت ولادة البروتستانتية بعد اكتشاف المطبعة بوقت قصير، فأسهمت ترجمة التوراة في يقظة الثقافات واللغات القومية.

وأدخل الإصلاح البروتستانتي تبدلات مهمة في الحياة المدنية؛ إذ شجع المبادرة الفردية، وركز على معنى المعرفة، فأصبح رجال الدين أكثر علماً ومن نوعية أفضل، كما استدعى الإصلاح آداباً مسيحية يُقَوَّم بموجبها العمل، والحياة، والعائلة، وبعض الفضائل الأخرى، كالإخلاص والتواضع والمسؤولية. فبات النجاح المهني هو أساس التفوق، ومقياس المكانة الاجتماعية والأخلاقية، وبات التقشف فضيلة أخلاقية ودينية. وقد حاول ماركس وأنجلز ومن بعدهما ماكس ويبر، أن يثبتوا العلاقة الجدلية بين الطابع القومي للإصلاحات الدينية البروتستانتية وبين التفاعلات التحتية للمجتمع، ويصف كتاب رأس المال لماركس البروتستانتية بأنها انعكاس للمجتمع يوم كانت العلاقة العامة بين المنتجين تقوم على اعتبار الجهد المبذول في إنتاج السلع هو أساس التبادل في الحياة الاقتصادية.

ولكن تطور الرأسمالية استدعى اعادة النظر في كثير من المثل الأخلاقية البروتستانتية، وكان الخوف دائماً من تعاليم البروتستانتية المتطرفة، لأن الحرية المسيحية كان لا بد لها أن تستدعي تحرراً اجتماعياً ينفتح على جميع قطاعات الشعب. ولذا كان المصلحون الأقوياء وهم يسعون إلى التخلص من سلطة الكنيسة، يعملون على حرمان الضعفاء من المردود المنتج لهذا التملص، إذ بات مبدأ الأخلاق في العمل والمواظبة والقناعة والتقشف فضيلة الطبقة الكادحة، يقدمها لها المستثمرون في حلة دينية يمكن تقبلها. والتقدم الثقافي، وكذلك

الديموقراطية التي كانت من الأمور المقبولة بسهولة في القرن السادس عشر لم تعد مقبولة إلا جزئياً في القرن العشرين. وتطور العلوم الذي كان مردوده الفلسفي واضحاً في ثقافة القرن السابع عشر والثامن عشر بات مطلوباً لذاته كتقدم تقني بحت يفيد حركة تطور الإنتاج ليس غير. وبات هم صغار المصلحين العودة إلى التبشير بالسلطة المطلقة للحق الإلهي كعامل أساسي في المحافظة على الوضع الاجتماعي، فكان المبشرون في الولايات المتحدة يحثون السود على خدمة أسيادهم خدمة حسنة، وبوجه عام علّمت الإرساليات التبشيرية الخضوع للسلطات الاستعمارية.

وفيما كانت الكاثوليكية تتعصرن مستفيدة من التجربة البروتستانتية، كانت البروتستانتية توغل في الاتجاه نحو المحافظة. وذلك لأن الرأسمالية باتت في حاجة إلى إقامة التوازن بين النظام الذاتي والخضوع للسلطة، بين المسؤولية الشخصية واحترام التراتبية، بين المقدرة المهنية والتسليم بالخوارق والوحي، وعلى هذا الصعيد التقت الكاثوليكية والبروتستانتية والنزعات الحديثة للمجامع المسكونية على تحقيق قدر معين من التناضح بين الكنيستين يؤمن الاستقرار المنشود لنظام الرأسمالية الحديث.

حمل الإصلاح البروتستانتي وجهاً تقدمياً فرضته الظروف التاريخية لنشأة البورجوازية، لا بل هو في الواقع نتيجة لحقبة التحالف بين البورجوازية الناهضة والطبقات الشعبية المتحالفة معها ضد الاقطاع من فلاحين وعمال وصغار الحرفيين. وفرضت طبيعة النمو البورجوازي، تحولاً في العلاقات عندما حلت البورجوازية محل الاقطاع في استثمارها لحلفائها. ومع تباعد المصالح البورجوازية عن مصالح الطبقات الشعبية حدث بينها تناقض واضح استخدمت فيه البورجوازية الوسائل المعنوية إلى جانب القمع المادي، وكان الدين والأيديولوجية المثالية خير أداة لدعاة الاصلاح، وخير ضامن لكبح جماح الثورات وإنقاذ المجتمع البورجوازي من دمارها. ولكن مع تطور الرأسمالية وظهور الطبقة العمالية كطبقة نضال سياسي،

أخذت هذه الطبقة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر تتسلح بنظرية ثورية تعجز المثالية الدينية عن لجمها. وظهر على مسرح التاريخ الأيديولوجي إصلاح قادته البورجوازية الصغيرة وأطلقت عليه اسم الإصلاح الاشتراكي الثوري، ولكن التاريخ المعاصر يشهد على التعاون الوثيق بين هذه البورجوازية ورواسب الإصلاح الديني على أنواعه. وإن كان الفكر المادي الثوري بما له من احتياط وفير الغنى مستمد من تطور التاريخ الإنساني، وما كدسه من خبرات النضال الثوري من خلال الثورات الكبرى في التاريخ الحديث كالثورة الإنكليزية والأميركية ثم الثورة الفرنسية والثورة السوفياتية قد سلح جمهوراً واسعاً في مختلف الأقطار بايديولوجية متكاملة مرنة، فإن البورجوازية الصغيرة باصلاحييها ما زالت في أيديولوجيتها تشكل حجاباً مثالياً يحول دون الرؤية الواقعية،الرؤية الثورية القادرة على النفاذ إلى جذور المجتمع لتقيم أركانه على نمط لا يسمح باستثمار الإنسان للانسان سواء على نطاق الأفراد أو الجماعات أو الدول.

٣ ـ القرن الثامن عشر وبروز التناقضات بين الإصلاحية ومادية الواقع الثوري[١]

ترسخت في العصور الوسطى المذاهب المثالية، وأخذت الكنيسة عن المذاهب اليونانية (افلاطون وارسطو) ضرورة وجود الدولة لضمان الاستقرار الاجتماعي، وبات تقسيم السلطة بين الدولة الملكية والكنيسة الشغل الشاغل لآباء الكنيسة الكاثوليكية باعتبار أن السلطتين المدنية والدينية من مصدر واحد، وظهرت مشكلة أفضلية أو أسبقية إحداهما على الأخرى، لا سيما وأن الكنيسة باتت في أواخر العصور الوسطى سلطة مدنية حقيقية بما تملكه من إقطاعات واسعة تفوق أي إقطاع آخر، ولم يعد من الممكن قصر سلطتها على النواحي الروحية. وكانت هذه القضية إحدى النواحي الهامة التي أثارت الإصلاحات الدينية في ألمانيا وغيرها من الممالك الأوروبية الشمالية، وتولد عنها نشوء القوميات الأوروبية. وكانت هذه القضايا وأخرى غيرها موضوعات للفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر الذي أقام نظامه الفكري على أساس من الاستقراء الاجتماعي وتحكيم العقل.

ففي القرن الثامن عشر عرفت أوروبا مرحلة عليا من الازدهار الاقتصادي، رافقه تطور بارز في العلوم الطبيعية والرياضية والفلكية والجغرافية والتقنية على اختلافها، وظهرت الاكتشافات العلمية ذات الأثر الكبير في تطور الصناعة. وكانت هذه المكتشفات على اختلافها عاملاً مهماً في تصويب الأنظار إلى اكتشاف

---

(١) راجع:

a) P. Hazard la pensée europeénne au XVIII éme siècle, Bolvin 1945 3v.

b) Ernst Cassirer, La philosophie de la lumière Fayand 1966.

القوانين لمجرى الحياة الاجتماعية.

وفي أواخر هذا القرن احتلت الطبقة البورجوازية مواقعها الثابتة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ونشأت إلى جانبها بحكم الضرورة الاقتصادية الطبقة العاملة. ورافقت نمو الانتاج الرأسمالي انطلاقة عارمة للعلوم الطبيعية التي جمعت عدداً كافياً من الوقائع اللازمة لرسم صورة علمية لسير المجتمعات وصيرورتها، واتخذ التطور منذ ذلك الحين طابعه الصناعي الإرادي المرتبط بقدرة الإنسان على التحكم بأسرار الطبيعة عن طريق فهم قوانينها الثابتة، وانتقل العقل من المعرفة العفوية إلى العلم، وتحرر الإنسان من مخاوفه بسيطرته على الطبيعة وإيمانه بحتمية قوانينها، وبات الإيمان بالعلم هو الإيمان بخضوع الحوادث الطبيعية لعلاقات مطلقة وضرورية، وقويت الروح الانتقادية بتحرير الأبحاث العلمية من التقليد والأفكار المسبقة. وهجرت شيئاً فشيئاً المعتقدات الدوغماتية القائمة على فكرة ثبوت المؤسسات واستقرارها لتحل محلها فكرة الحركة والتغير. فألح الموسوعيون الفرنسيون على استقلال الإرادة الانسانية عن القوى الغيبية التي تتحكم بمصائر البشر، ودافع روسو عن ثقته بخيرية الإنسان مهاجماً فكرة سقوطه من الجنة، كما هاجم فولتير والبارون دولباخ P. Dolbach المؤسسات الاجتماعية القديمة والاستبداد والأساطير وسلطة رجال الدين.

وعلى الجملة كان هذا العصر منعطفاً نوعياً في الفكر الاجتماعي على الأخص، إذ سقطت فيه الحكمة من السماء ليتلقفها أهل الأرض، وبدأ المفكرون يدرسون الواقع الاجتماعي دراسات علمية بغية إصلاح ما أحدثته الثورة الصناعية من خلل في الحياة الاجتماعية، وحلولها محل الزراعة التي كانت حتى ذلك الحين الباب الأول من أبواب النشاط الاقتصادي، وما أحدثته هذه الثورة الصناعية من تفاوت كبير في أحوال الطبقات الاجتماعية. فهذه الثورة التي أحدثت أعظم التبدلات في تاريخ البشرية، وقلبت الأوضاع والمفاهيم في أوروبا، جلبت البؤس والآلام لعدد من الطبقات الاجتماعية لا سيما الطبقات الكادحة. فكان لا بد من ظهور المذاهب

الإصلاحية لإعادة بناء المجتمع على أساس اقتصادي جديد، وكثرت الدعوات لإصلاح حال الطبقات الفقيرة، فرسمت، رغم مثاليتها، الإطار الفكري للإصلاح، وألحت على الحد من الملكية الفردية والخاصة، وذهب بعضها إلى حد إلغاء نظام الملكية. فنادى موريللي في كتابه قانون الطبيعة سنة ١٧٥٥ بمذهب اجتماعي جديد يقوم على حق الطبقات الشعبية وقوانين الطبيعة أكثر من قيامه على امتيازات يتكرم بها للشعب حكام مستبدون، فهذه الطبقات هي الحاملة لمقولة التقدم الحقيقي، وحمل على المذاهب القائلة بغريزة التملك الفردي. وحاول غبرييل دي مابلي (G. de Mably) (١٧٠٩ـ ١٧٨٥)، في رسالته عن التشريع أن يوافق بين النزعات الأثرية والإيثارية في الإنسان، فإن كانت المصلحة الذاتية هي الدافع الأساسي للنشاط الإنساني، فإن سعادة الإنسان الحقة لا تتوفر إلاَّ في المجتمع الانساني. فقد عاش الإنسان في العصور البدائية في حالة سعادة كاملة نسبياً، ولم ينحدر إلى حالة البؤس إلا بظهور نظام الملكية الخاصة وما سببه من معارك بين الأفراد. فالسبب الأساسي لشقاء الإنسانية هو في جمع الثروات وسوء توزيعها. وكان فرانسوا بابيف (B. Babeuf) من زعماء هذا التيار الفكري الجديد إبّان الثورة الفرنسية، فظل يؤكد على أن المساواة السياسية لا معنى لها إن لم تقترن بتطبيق المساواة الاجتماعية والاقتصادية، مظهراً أسفه لأن الحكومة والمجتمع يحميان عدم المساواة التي تسود بين الأفراد في المجتمعات الحالية. وإن كان بابيف قد اقتيد إلى المقصلة بسبب أفكاره تلك، فإن مذهبه ما لبث أن عاد إلى الازدهار إبّان ثورة ١٨٤٨ الفرنسية وما تبعها من انتفاضات.

وفي هذا العصر ظهرت فلسفة التاريخ على أساس من البحث العلمي المنظم، وإلى جانبها علم الاجتماع التاريخي بنزعته الوصفية المقارنة، فأثبتت وجود قوانين للتطور الاجتماعي، وإن المجتمعات عرفت في تاريخها تطوراً صاعداً فقال فيكو (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤) إن تاريخ المجتمعات يثبت الطبيعة العامة أو المشتركة للأمم (La nature commune des nations)، وإن هذا التاريخ الإنساني المشترك مرّ

بثلاثة أدوار أو عهود (Trois âges) ، قابلها ثلاثة أنواع من القـوانين الطبيعيـة ، وثلاثة أنواع من الحكومات تمثل تطور الحياة الفردية من الطفولة إلى الشباب ثم الهرم[1] . والتطور الاجتماعي عنده يسير في شكل لولبي ، كل حلقة فيه تعلو سابقتها وتكون أنضج منها . كما أثبت أن التصادمات التي تنشأ داخل المجتمعات مردها إلى اختلاف الوضع الاجتماعي ، **ولاحظ أن هذه التصادمات لن تنقطع، لأنها غير متعلقة بالأفراد ، وإنما بالبنية الاجتماعية** . فالدهماء (Plébéens) تريد دائماً أن تغيّر وضع الأشياء ، فيما النبلاء يريدون أن يدوم . وأثبت هردر (J.Herder) (١٧٤٤ - ١٨٠٣) أن المجتمع البشري هو الدرجة العليا لتقدم القوى الكونية، **وإن القوى الحيوية التي في الإنسان هي المحركات الحقيقية للتاريخ** . وانتهى مونتسكيو في كتابه روح الشرائع الى أن المؤسسات السيـاسيـة والحقـوقيـة **لا تقـوم على تحكـم المشترعين بل على العلاقات الضرورية التي تنحدر من طبيعة الأشياء وهي علاقات متحولة تغتني دائماً بالتطور الاجتماعي الجاري ومنجزات العلم الجديدة** .

وأفادت الدراسات الاجتماعية من تقدم العلوم لا سيما الميكانيك والبيولوجيا . فحلت فيها الملاحظة والتصنيف والتعليل محل التأويلات الدينية والذرائعية ، وألحّ المصلحون الاجتماعيون على أنه لا يوجد خلاص خارج المعرفة العلمية ، **فالمعرفة العلمية للمجتمع البشري هي التي تساعد على تنظيمه** . فقال كوندورسيه (١٧٤٢ - ١٧٩٤) بنظرية التقدم التي كان لها أثر واضح في أفكار أوغست كونت . وأثبت في كتابه « مخطط لوحة تاريخية لتقدمات الفكر البشري » ان التقدم هو أعظم قانون للتطور البشري ، **وان تقدم التاريخ مرتبط بالعقل والذكاء الإنساني، وان تقدم التقـاليـد والعـادات والمؤسسـات رهـن بتقـدم المعـارف البشريـة** . ويـرسم كوندورسيه **الخطوات التاريخية للحضارة منذ نشأتها حتى عصره، ويتنبأ بمرحلة**

---

(١) راجع :

G. Bouthoul: **Histoire de la sociologie**, Paris P.U.F. 1950 T.I. P. 46.

يتخلص فيها الناس من اعدائهم: المرض والظلم وعدم المساواة والحروب والصدف.

وعلى الجملة كان القرن الثامن عشر عصر ثورة تناولت الاقتصاد والاجتماع والسياسة، وفيه ولدت وترعرعت معظم المعارف التي استكملت نضجها في القرن التاسع عشر، وتشهد اليوم تطوراً سريعاً وعميقاً في القرن العشرين، قرن الطاقة الكهربائية والطاقة الذرية والآلات الحاسبة والأقمار الصناعية والطيران في الفضاء الخارجي، وقرن الثورات الوطنية التحررية في أنحاء العالم الثالث. وفيه بعثت وتخمرت معظم الأفكار التقدمية التي عرفتها العصور السابقة، أفكار روجر بيكون، وتوماس مور، ومونتان، وفرنسيس بيكون، وديكارت. واتّجهت الأفكار إلى تحقيق سعادة الإنسان على الأرض بدلاً من تهيئة روحه لدخول العالم الآخر، وظهرت مبادىء التنظيم الاجتماعي والسياسي لضمان تحقيق هذه السعادة، فلم يعد التقدم مجرد أمنية، بل واقعاً ينتظر اكتشاف قوانين سيره.

٤ ـ المثالية العقلية وإخفاقها في إصلاح المجتمعات الأوروبية في القرن التاسع عشر

سيطرت على القرن الثامن عشر أفكار ديكارت الذي قدّس قدرة العقل الإنساني. وإن كان هذا القرن قد حفل بمحافظين يفكرون بعقلية القرون الوسطى، فإن الغلبة كانت للجماعات التي ألحّت على تحرير الانسان، وإقامة السياسة والحياة الاجتماعية على أساس العلم، وتطلعت إلى مدنية تتحد فيها النفوس في جنة العقل. واعتقدت هذه الفئة المتحررة أن باستطاعة العقل أن ينظم الحياة الاجتماعية ويحسِّن الأخلاق إذا ما اعتمد المناهج نفسها التي اتبعها في تنظيم العلوم التقنية.

ولكن هذه النزعة العقلانية التي قدمت لوحة مفيدة من الدراسات الاجتماعية المقارنة لتطور التاريخ العام عند مختلف الشعوب انتهت إلى الاعتقاد بأن العامل الأوحد أو الأهم في تطور الحياة الاجتماعية وتقدمها هو العامل العقلي. فالتاريخ الإنساني في نظر مفكري القرن الثامن عشر هو تاريخ تطور الثقافات وارتقائها، وأن الادوار التاريخية هي أدوار ثقافية لكل منها تقاليدها وقوانينها وحكوماتها الخاصة بها. فالتطور إذن مرتبط بالطبيعة البشرية التي تنتقل من عهد الطبيعة البدائية لتصل في تطورها إلى عهد الطبيعة البشرية الذكية، الطبيعة المعتدلة الرفيقة التي تعترف بالشعور والعقل والواجب كقوانين، والتي نجد فيها المساواة المدنية والسياسية، ويولد فيها جميع الناس أحراراً سواء في الحكومات ذات النمط الملكي الدستوري أم الديمقراطي الجمهوري.

وهكذا كانت عقلانية القرن الثامن عشر عقلانية مثالية. فالتجديدات في

المؤسسات الاجتماعية عند « فيكو » ناتجة عن تبدلات الروح العامة، فالرأي العام يوجه الأخلاق والقوانين وأنماط التعبير. وإن كان هذا المفكر تقدمياً في اعتقاده أن السلوكات الاجتماعية والسياسية لأغلبية الأفراد يحددها وضعهم الاجتماعي، فإنه يبدو جبرياً في نظريته المتعلقة بالأدوار أو العهود الانسانية التي تتكرر على مسرح التاريخ. وهذه الأفكار المثالية المتعلقة بقيادة العقل للعالم نجدها أيضاً عند هردر الذي ربط بين الإرادة الإلهية والجهد الإنساني، بل عند كوندورسيه الذي جمع بين فكرة الحتمية التاريخية وفكرة تقدم العقل بل تقديسه، فالإنسان يعيش حسبما يفكر، والعقل يتمكن من معرفة الأقدار التي تنتظره.

وهذه الأفكار المتعلقة بقدرة العقل احتضنتها مطالع القرن التاسع عشر بقوة؛ فتصور سان سيمون نظاماً سياسياً وانتظاماً أوروبياً تسانده أخوة جديدة تقوم على مبادىء الأخلاق هي المسيحية الجديدة، وذهب أوغست كونت، ان المحرك الأساسي للتطور البشري هو العامل العقلي، ورأى أن الآلة الاجتماعية بكاملها ترتكز على الآراء، كما أن التطور العام للحضارة تابع للتطور الخاص للمفاهيم العقلية البشرية، وان إنقاذ الإنسانية من الفوضى والانقسامات والويلات يكمن في توحيد الأفكار والعقول، وتوجيهها عن طريق تأسيس عقيدة **Dogme** مؤلفة من معتقدات عامة تقوم على العلم، وتأسيس عقيدة أقل عمومية مؤلفة من حقائق علمية متعلقة بالعلم الاجتماعي، ثم تأسيس عقيدة أخلاقية وسياسية تستمد أصولها من العلم الاجتماعي نفسه.

كان همّ أوغست كونت أن يضع حداً لما خلفته الثورة الفرنسية من فوضى اجتماعية واحتدام سياسي. وكانت فرنسا المنهكة الحائرة تفتش عن حلول لما خلفه القرن الثامن عشر من الأفكار الثورية، وكان التقليديون من أمثال لامني Lamenais ودوميتر De maitre يرون الحل في العودة إلى تقاليد وعادات ما قبل الثورة، والالتفاف حول المذهب الكاثوليكي وما فيه من لحمة في الحياة الاجتماعية. ورفض المفكرون الإنسانيون هذا الحل لاستحالة تطبيقه على مجتمع عرف أفكار

الحرية والثورة وتعلق بأفكار الفلاسفة الموسوعيين، ودعوا إلى فلسفة تقوم على بديهيات عامة فكرية وجمالية خيّرة مستمدة من **العقل البشري الفطري تؤدي بالنتيجة إلى الاتفاق والتضامن**. ورفض أوغست كونت مجمل هذه الدعوات لأن أولاها تعود بأناس القرن التاسع عشر إلى أساطير الجن والملائكة، فيما تعود بهم الثانية إلى التعلق بحقائق أزلية يعد الكلام فيها لغواً باطلاً، ولا بديل في نظره من اتباع الطريقة العلمية، الطريقة الوحيدة التي أظهرت جدواها في بقية العلوم، والتي لا بدّ أن تعطي ثمارها إذا طبقت على علم المجتمعات. فالمعرفة العلمية للمجتمع البشري تساعد على تنظيمه في سبيل مصلحة الجميع، وهذه المعرفة هي الوسيلة لإنقاذ المجتمع البشري المتزعزع.

ولكن العلم الاجتماعي الجديد الذي بشّر به كونت في كتبه الرئيسية الثلاثة[١] كان جمعاً لأفكار ركّبها تركيباً بديعاً وأخرج منها فلسفة تاريخ ظلت على قوتها وعمقها تشكو **غياب الواقع المادي وفقدان الجدلية التي ألحّ عليها هيجل فيما بعد**. وفقدان هذه الجدلية جعلت الأفكار المثالية ممسكة بقوة بمجمل نظام كونت الفلسفي، إذ انتهت إلى الاعتقاد بأن إصلاح التقاليد والعادات والأخلاق من شأنه أن يؤمن سيطرة الغيرية وامّحاء الفردية أمام عبادة الإنسان. وبهذا وضع كونت ديانة جديدة سمّاها ديانة إنسانية تقوم على عبادة الإنسانية كغاية حقيقية بدلاً من الإله المجرد، وذلك لأن الديانات التوحيدية والاشراكية قد ماتت في عهد الحالة الوضعية، ولم تعد صالحة لعصر العلم، مما استلزم وضع دين جديد هو الأخلاق دعاه بالعلم «الانساني الفردي» وهو العلم الذي يقوم على عبادة الكائن الأكبر أي الإنسانية. وهكذا استبدل كونت ديانة الإنسانية ليحلها مكان الديانة المسيحية. وجعل هذه الديانة الجديدة تقوم على المحبة كمبدأ، وعلى النظام

---

(١) I - **دروس في الفلسفة الوضعية.** — I – Cours de philosophie positive.

II - **أحاديث عن مجمل الايجابية.** — II – Discours sur l'ensemble du positivisme.

III - **مذهب في السياسة الوضعية.** — III – Systeme de politique positive.

كأساس، والتقدم كغاية. الى ذلك انتهى أوغست كونت كاهن الإنسانية الأكبر، فعرفت مثاليته باسم المثالية الواقعية، أو الموضوعية، وكان انبهاره بالعلم التجريبي واقتناعه بنسبية المعرفة، ومن ثم إنكاره للميتافيزياء مدخلاً للفلسفة المادية الميتافيزيقية التي ظهرت بذورها مع طلائع الاشتراكيين الطوباويين برودون Proudhon (١٨٠٩ - ١٨٦٥) ولويس بلان (١٨١١ - ١٨٨٦)، اللذين - على الرغم من الغاية الواقعية التي ألحا عليها - فإن تصورهما للقوانين الواقعية ظل مثالياً.

فقد سعى هذان المفكران إلى تنظيم المجتمع تنظيماً واقعياً، فرأى برودون أن الأفكار، والعقل الجماعي، والعدالة، مرتبطة جميعها بالعقل والعمل، وعندما يُفقد هذا التماس بين العقل والعمل، ويمتنع الصراع، فإن الجهاد والابداع والأفكار والعقل الجماعي تنحل وتتحول الى ظلال. والعدالة عند برودون هي محور الصراع في المجتمع، فحيث تنتفي العدالة يمتنع الاستقرار، فقانون التوازن في الطبيعة يقابله قانون تساوي الأشخاص في المجتمع. وفكرة العدالة هذه تتطلب تنظيم المجتمع على أساس نظام اقتصادي يقوم على التعاون والتبادل، ولا تبادل أو تعاون بدون عمل، فعلى كل إنسان أن يعمل لكي يعيش، وكل ثروة أو ملكية تجيء عن غير طريق العمل هي سرقة تخل بالنظام العام للمجتمع، لأن المال عقيم بطبيعته، فلا ينبغي أن ينتج ربحاً يتيح لصاحبه العيش بلا عمل. ولا تخرج أفكار لويس بلان عن هذا الإطار، فالحياة عنده حق طبيعي للإنسان وهذا الحق سبيله العمل، وتركيز الثروات في يد الأغنياء هو حرمان للفقراء من حقهم بها، ولا بدّ لإزالة هذا التفاوت وإعادة التوازن من أن تتولى الدولة جميع الموارد لتوفر العمل للجميع، ولتوفر لهم أيضاً حق الإفادة من كامل نصيبهم من الأجر.

وهكذا ظلت القوانين العقلية للتقدم تتسم بمثالية فلسفية موروثة منذ أيام أفلاطون وأرسطو، أو إنها تستقي من ينابيع هذه الفلسفة مع إضافات وتطوير اقتضتها طبيعة تطور العقل الإنساني ومكتشفات العلم الحديث. وهذه النزعات

المثالية والميتافيزيقية تشترك جميعها في القول بأسبقية الفكر على المادة في مجال المعرفة وتفسير حوادث الكون، كما تشترك في النظر إلى أشياء العالم وظواهره وهي في حالة السكون، منفصلة بعضها عن بعضها الآخر، ومنقطعة عن الظروف المحيطة بها، وبكلمة إنها تأخذها في وحدتها فقط أو في تناقضها فقط، فتأتي النظريات المثالية ناجزة لتعطي جواباً نهائياً لكل ما جدّ وسيجد في عالم الفكر والمعرفة.

٥ ـ المثالية الاصلاحية في فلسفة هيجل والثورية في ديالكتيك الصيرورة

« قوانين الصيرورة والتقدم تكمن
في جدلية العقل مع ذاته »

« هيجل »

ولكن مثالية القرون السابقة في سكونيتها أخذت تتعرض للنقد منذ الربع الأول من القرن التاسع عشر في كل من ألمانيا وفرنسا وانكلترا، ولكنه نقد إصلاحي وليس نقداً ثورياً. وخير ممثل لهذا الجسر الفلسفي من المثالية إلى الواقعية هو هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣٠) صاحب التأثير العميق في كل المذاهب الفلسفية التي قامت بعده. فقد كان هذا الفيلسوف مثالياً في نظامه الفلسفي من حيث تقديمه الروح المطلق والفكر كأساس لمعرفة العالم، ولكن طريقته أو منهجه الديالكتيكي أبعد السكونية عن مفهومه المثالي وأدخل عليه مفهوم الصيرورة التي هي أساس التقدم.

فأولوية الفكر، كقانون للتقدم الإنساني تحتل جوهر النظام الفلسفي الهيجلي. وفي هذا النظام تجد خلاصة المذاهب العقلية السابقة منذ عهد ارسطو حتى مطلع القرن التاسع عشر مروراً بفيكو وهردر وكانت، ولكنها مرتبة ترتيباً جدلياً على أساس من منهجيته أو مقولته الثابتة المؤلفة من: الفرضية أو الأطروحة، نقيض الفرضية، والفرضية المركبة thèse, antithèse, synthèse وهي جدلية جديدة تستمد جذورها من ديالكتيك اليونان لا سيما ديالكتيك هروكليتس، والتي بواسطتها نظر هيجل إلى ظواهر الكون في ارتباطها وتبادل تأثيراتها، وفي جزئياتها وكلياتها، ونسبيتها وإطلاقيتها، وفي تناقضها ووحدتها وحركتها المستمرة.

ففي كتاب « فينومونولوجيا الذهن » الذي وضعه هيجل سنة ١٨٠٧ ، وصف موسّع للظواهر الذهنية في حياة الإنسان ، ووصف لتطور الفرد والمجتمع والنوع الإنساني ، يتداخل فيه علم النفس وتاريخ المدنية تداخلاً يصعب الفصل بينهما . وفي كتابه « العقل في التاريخ » يظهر دور كل من العقل والأهواء أو العواطف الإنسانية في حركة التقدم . وفي « منطقه » ، وجميع الكتب التي وضعها ، نجد هيجل يؤكد على أن العقل هو الذي يقود العالم ، وان التاريخ العام للبشرية كان ، ومن المفروض أن يبقى عقلانياً ، وان الصانع الأول للتاريخ ليس القدر ، ولا اهواء الناس ومصالحهم الذاتية ، وتدافع الأحداث التاريخية ، بل عقلانية هذه الأهواء وعقلانية المصالح الذاتية وتدافع احداثها في مسيرة الشعوب .

والغرض الأساسي لفلسفة التاريخ عند هيجل هو مراقبة الحركة العفوية لنشاطات الناس في الماضي والحاضر ، وهذه النشاطات لا يمكن فهمها إلاّ على ضوء العقلانية العفوية الكامنة فيها . وإنه لمن الخطأ الاعتقاد أنّ على الفيلسوف أن ينظم العالم بالاستناد إلى فكرة مسبقة ، بل عليه أن ينظر إلى مجريات الأحداث بعين العقل التي تنفذ إلى ساحات الأشياء وتخترق الظواهر المموهة . فوراء الظواهر العارضة ، وركام الخصوصيات الذاتية والمتنافرة تبدو شمولية العام الكلي التي نطلق عليها اسم عقل العالم . فليس من شأن الفلسفة إذن أن تفرض قوانينها على الوجود ، إنما شأنها أن تدرك القانون الذي يجعل الوجود معقولاً . فالظواهر في تضادها تنزع على الدوام إلى هدف نهائي مطلق ومقصود نطلق عليها اسم الله ، أو بتعبير فلسفي الفكرة أو الروح التي تتخذ في أعلى مراحلها صورة الفكر المطلق الذي هو في الوقت نفسه الضمير الكلي الذي بواسطته يستقل الفكر بذاته ليصبح في كامل الحرية . فالحرية هي الجوهر ، وهي الحقيقة الوحيدة للفكر .

ولكن كيف يتحقق هذا الفكر في مجرى التاريخ ؟ إن التاريخ العام في نظر هيجل لا ينظر إلى الناس في انفرادهم ومصالحهم الذاتية الخاصة بل إلى الانسان الكلي المتمثل في الشعب وفكر هذا الشعب . فكل شعب يعي هذا الفكر بدرجة مختلفة ومستوى مختلف ، ولكن في كل شعب توجد نخبة طليعية من عظام الرجال

تعي قبل غيرها حقيقة هذا الفكر في عمقه غير المرئي، وتنقله إلى شعور حقيقي ملموس، وافراد هذه النخبة هم بمثابة الموجهين الروحيين لشعوبهم في مرحلة معينة، وهم في الوقت ذاته الآباء الروحيون للإنسانية.

والواقع التاريخي يثبت أنه على الدوام كانت لكل شعب مبادىء أولية أو مسلمات ينزع إلى تحقيقها. كما لو كانت نهاية وجوده، فإذا ما انتهى من تحقيقها استسلم للموت، ولكن موته هو بعث وانتقال إلى الحياة في شعب آخر يقطع بدوره مرحلة في مسيرة فكر العالم الذي لا يفنى. وأداة تحقيق رسالة العقل هم الأفراد وأهواؤهم ومصالحهم، ولذا **تظهر الحاجات والمصالح الذاتية وغيرها وكأنها هي الدوافع لا بل الدوافع الوحيدة للتقدم، في حين أن الأفراد في تصديهم لحاجاتهم يسهمون بشكل غير مباشر في تحقيق الهدف الكلي العام والغاية المطلقة المتمثلة في الغاية العقلية الكلية.**

إن الأهواء، والمصالح الذاتية، وإشباع **الأنانيات**، هي العوامل الأقوى في حركة التاريخ، وهذه القوة الطبيعية للأهواء تلقى تجاوباً مباشراً عند الناس بأكثر ما تلقاه تربية مصطنعة مهما عَمُقت وطال أمدها.

فالأهواء والمصالح الذاتية هي الوجه الأول لمقولة التقدم أو الفرضية الأولى thèse، والعقلاني هو النقيض antithèse، والصيرورة والتقدم هي المركب Synthèse. إن هنالك سلسلة من العلل، وليس هنالك علة مفارقة لتلك السلسلة، والمطلق في النهاية هو جملة العلل الجزئية النسبية.

والصيرورة ليست اجتماع الأضداد أو النقائض، بل الانتقال من ضد إلى ضد بحيث لا يجتمع ضدان. والأهواء هي العلة الأولى وهي العامل الفاعل، وكل ما هو فاعل هو دائماً فردي، وما هو فردي ليس بالضرورة مناقضاً للكلي. فالكلي العام لا يتحقق إلاّ عن طريق المصالح الذاتية، لأن الموجود الحقيقي ليس هو الإنسان المطلق بل الإنسان الموجود المحدد، وهكذا فإن المصالح الخاصة والأهواء الخاصة لا يمكن أن تكون منفصلة عن تحقيق الغاية الإنسانية وهي بالنتيجة غاية عقلية وروحية، **إن الخاص يحقق ذاته في العام والجزئي في الكلي.**

ولا بدّ لنا أن نعرف في النهاية أن الأهواء والمصالح الذاتية ليست دائماً مناقضة للأخلاق، بل هي ذات غايات مشروعة في العادة، وإن كان للإنسانية تدميراتها كما في الطبيعة. فالخاص في تطلعه إلى العام يناضل ضد ذاته، وهو يهدم جزءاً من ذاته في هذا النضال، وباختفاء الذاتي يتحقق الكلي الذي يبقى خارج اللعبة الجزئية ويظل الباعث الحقيقي لتحركها، **وهكذا يدفع المطلق جزية وجوده عن طريق زوال الجزئي الخاص.**

وهذا الديالكتيك الهيجلي، القائم على الانتقال من النقيض إلى النقيض المعبر عنه بالصيرورة التي هي صميم الوجود وسر التطور، استبعد فكرة الإله المفارق للعالم، وفكرة النفس المستقلة عن الظواهر المكونة «للأنا» والذات الإنسانية، كما استبعد في الوقت نفسه المادة المستقلة عن الكم وسائر الأعراض. فليس هنالك جوهر مستقل بل وحدة وجود. فالجوهر أو الماهية يقابله النقيض الذي هو العرض، وكل عرض يصير بدوره جوهراً، لأن الجوهر مفتقر اليه لكي يظهر.

إن هذه الجدلية نراها في الطبيعة كما نراها في الحياة الإنسانية، فحيثما نظرنا وجدنا هنالك أفراداً ينتظمون في مجتمعات. وماهية الفرد كإنسان هو روح أي هو شعور وحرية، وهذا الفرد يطلق عليه هيجل اسم «الروح الذاتي» يقابله المجتمع أو «الروح الموضوعي» وهذا التضاد ينحل في الاتحاد الأعلى بين الروح الذاتي والروح الموضوعي، وتكون محصلته جملة الحياة الروحية في السياسة والفن والدين والفلسفة.

فالفرد لذاته في حال الطبيعة تسيطر عليه النزعات الأنانية والحيوانية والاحساسات والانفعالات الغامضة، ولكن انتظامه في مجتمع حوّل اضطراد الشعور عنده إلى مدركات موضوعية، والأنانية إلى شعور بالحق والواجب، واعتراف بسمو القوانين، والمؤسسات الاجتماعية، وإجلال مكانة العقل ورفعة الحياة الروحية. والفرد «أو الروح الذاتي» لا يمكن أن يقر بالحقيقة والقانون ويقدر سمو الروح خارج انتظامه في مجتمع، ففي المجتمع يقع الصراع بين الروح الذاتي والروح الموضوعي، ويصقل مفهوم حرية التملك، ويصير احترام الحق إرادياً،

وتزدهر الفنون وتغتني الحياة الباطنية، ويصبح تحقيق المثل الأعلى الأخلاقي ممكناً، فالمجتمع هو الذي يحرر الفرد من ذاته ليجد سعادته في ما هو اجتماعي عام.

والمجتمع، كل مجتمع، يحقق ذاته في وجود الدولة، فالمجتمع يتكوّن من أسر والأسرة بدورها هي الفرضية والدولة هي النقيض، والمركب هو صعود الروح إلى أعلى من الدولة وتحقيق المثل الأعلى في الفن والدين والفلسفة. وما يحدث على صعيد المجتمع الواحد نراه يتكرر على صعيد المجتمعات والدول. فتاريخ العلاقات الدولية هو تاريخ تنازع وفتح، وهي حالة وحشية ولكن لها ما يبررها. فأدوار التاريخ شهدت في كل عصر من عصورها وجود دولة مهيأة لأن تتزعم باقي الدول، والفتح كان نتيجة طبيعية لهذه التهيئة، وهكذا يفرض المتقدم على المتأخر ما بلغه من تقدم في الحضارة. فالدولة الغالبة خير من الدولة المغلوبة، وانتصارها على من دونها يعتبر من حكم الله. وهذا ما نجده في تاريخ الدول: سيطرة الدول الآسيوية القائمة على الاستبداد، ثم سيادة اثينا القائمة على الحرية والديمقراطية، أما التركيب Synthèse هو اتحاد هاتين النزعتين المتعارضتين في الحضارة المسيحية التي تعد الأمة الجرمانية خير ممثل لها، وبواسطتها سيتحقق الانتصار النهائي في التاريخ.

وهذا الديالكتيك الذي يخضع لقوانينه عالم الطبيعة والمجتمع يخضع له تطور الفنون والأديان. ففي الفنون كما في الأديان توق روحاني إلى المثل الأعلى، وجهد لتصوير هذا المثل الأعلى في المادة. والمثل الأعلى هو هذا اللامتناهي المدرك بالباطن، والذي كان همّ الفكر الإنساني منذ وجد أن ينقله من مدرك باطني الى تعبير ظاهر. وهذا النقل من الإدراك الباطني إلى التعبير الظاهر كان على الدوام موضوع الفن وغايته، كما كان موضوع جميع الأديان، وهنا نقطة الالتقاء الثابتة بين الدين والفن، لا بل أن الدين متحدر عن الفن، وتشكل الوثنية نقطة الالتقاء ونقطة الانفصال بين المثال الفني والمثال الديني.

فالتعبير الأولي عن المثال الديني هو السحر الذي قدس مظاهر الطبيعة، ثم ما لبثت هذه المظاهر أن تحولت إلى رموز روحية. ومن الجدلية القائمة بين المادي الملموس والروحي المدرك ظهر التركيب المعروف في الآلهة، والمتمثل في الظلمة والنور كما هي الحال في الزرادشتية.

والديانات الروحية نشأت في الشرق، والموسوية أقدمها، والله في الموسوية شخصية روحية يستحيل على المادة تمثلها أو إظهارها، ولا يمكن إدراكها إلا بالعقل الذي يتصورها في ماهية أو شخصية روحية كلية القدرة مفارقة للعالم. وهذه الديانات الشرقية الشبيهة بملوك الشرق في قدرتها التي لا تحد، والتي يقف الإنسان إزاءها موقف التسليم المطلق، تمثل بدورها الأطروحة أو الفرضية، ونقيضها متمثل في الديانة اليونانية القائمة على تقديس العقل أو تقديس الانسان بعقله وجماله. وأما التركيب الحاصل من هذا التضاد بين ديانة الشرق وديانة اليونان فنجده في الديانة الرومانية القائمة على الجمع بين اللاشخصية أو اللامتناهي أو الجوهر الكلي، وبين الشخصية أي العقل. وهذه الديانة الرومانية وجدت في المسيحية صورتها الحقيقية لأنها الديانة القائمة على اعتبار المسيح إلهاً وانساناً معاً.

ولكن الدين والفن تختلط فيهما الحقيقة العقلية بالعاطفة والخيال، والفلسفة وحدها هي القادرة على تبرئة العقل من لواحقه العاطفية والتخيلية، ولذا كانت الفلسفات المتعاقبة، لا الديانات، هي الممثلة الحقيقية للفكر في جدليته، وكانت الفلسفة في جدلية حلقاتها المتعاقبة شاهدة على التقدم نحو النصر النهائي، والولوج إلى معبد الحقيقة المطلقة.

فقوانين الصيرورة أو التقدم عند هيجل تكمن في جدلية الفكر البشري مع ذاته، أي أن العالم التاريخي أو الروحي بأسره هو عبارة عن عملية واحدة **Processus** خاضعة للحركة والتبدل والتغير والتطور المستمر. وهذا التطور يحقق ذاته في صراع الاضداد، أي أن التناقضات الداخلية **Contradictions internes** هي أصل الحركة الذاتية **auto-mouvement** التي تحول التبدلات الكمية إلى

تبدلات كيفية. فجوهر الكينونة، إذن يكمن في التطور الذاتي أو الفكرة المطلقة التي يخرج من تطورها الطبيعة والإنسان والمجتمع. والوعي هو خالق الواقع والطبيعة والعالم، والوعي عقل، والواقع هو عقل بالضرورة، فكل ما هو واقعي عقلي وكل ما هو عقلي واقعي. والجدلية إذن هي بين الفكر وذاته، تسري في المجتمع أفكار تصبح بالية قديمة، فتحل مكانها أفكار جديدة تعاكسها وتناهضها، وينشأ بين القديم والجديد صراع يؤدي في النهاية إلى تركيب يضم الجوانب الموجبة في كليهما.

كان هيجل مثالياً في تصوره أن الفكر يخلق العالم، وكانت فلسفته في كثير من جوانبها مستقاة من الفلسفة المدرسية scolastique التي لاقت رواجاً في ألمانيا عند ظهور المدرسة الفلسفية الألمانية مع أيكهارت وبوهمي، القائلين بالحياة المتدفقة من باطن إلى ظاهر، والصادرة عن الوحدة إلى الكثرة. فالله هو أصل كل شيء، ولا بدّ أن يكون لكل شيء، حتى الشر، أصل أزلي في الله خالق الأشياء، وأن يكون الله منطوياً على كثرة هي الينبوع الخفي للحياة الكلية، هو النور والظلمة، هو المحبة أصل الخير والنعيم، وهو الغضب أصل الشر والجحيم. وهذا الازدواج أو هذا التناقض شرط لتطور الحياة وتميزها، والموجودات بلا استثناء هي صراع بين مبدأين متضادين.

ونزعة هيجل المثالية بيّنة العلاقة بالفلسفة المدرسية المسيحية القائمة على ثلاثة مبادىء متمايزة ومتحدة في آن معاً. الله «واجب الوجود بذاته» و«الروح أو النفس» ثم المادة أو عالم الكثرة، ومن خلال الجدلية يتم الانتقال من الوحدة إلى الكثرة ويتم التجسد. والفكر المطلق عند هيجل هو الله. والله موجود في عالم المادة عن طريق الروح، والعقل الذي يجب أن يبحث عنه ليس إلا عقله ذاته. فالفكرة المطلقة عند هيجل تتطور من ذاتها وبذاتها خارج العالم الواقعي وخارج المكان والزمان في ميدان الفكرة الصرف. وخلال تطورها تتحول الفكرة إلى نقيضها الذي هو الطبيعة، وتشعر الفكرة آنذاك بالقلق، وتجهد نفسها للتخلص من

الطبيعة متحولة إلى نقيضها الذي هو الإدراك الإنساني لتتجرد بعد ذلك فتصبح من جديد إدراكاً مجرداً مطلقاً.

والجديد في مثالية هيجل يكمن في اخضاع هذه المثالية لمنهج واقعي علمي هو الديالكتيك الذي عني به أشد عناية، مفيداً من جميع مدارسه بدءاً بديالكتيك اليونان، مروراً بما استحدثه ابن رشد وديكارت وسبينوزا وديدرو في هذا المجال، مفيداً منه ومطوِّراً له في المحتوى وفي الشكل، تنسيقاً وتنظيماً سواء في «منطقه» أو في دراسته «للطبيعة» و«الروح».

ولكن هذا الديالكتيك لم يكن من المحتمل أن يبقى سيد ذاته. وعلى الرغم مما أدخله من حراك على السكونية المثالية فإنه ظل خاضعاً لمعطياتها في خطوطه العامة. لأن الديالكتيك هو في واقع أمره وفي أصالته الحقيقية ليس منهجاً لفكر مثالي، بل هو منهج لفكر مادي يقول بأسبقية المادة على الفكر. فالمادة هي موضوع الحركة والتغير والتبدل وهي موضوع التضاد والوحدة، والفكر تابع لها في تصوره، مفسر لجدليتها، مكتشف لقوانينها. ومن هنا كان وقوف ديالكتيك هيجل عند صورة واحدة من صور التناقض، وهي الصورة المتمثلة في ثالوثه: الأطروحة ونقيضها، والتركيب الحاصل بينهما. وهذا الحصر، وإن توافق مع نظام هيجل الفلسفي المثالي، فإنه لا يتفق مع ديالكتيك الواقع الطبيعي والاجتماعي، **لأن ديالكتيك الطبيعة والاجتماع لا يخضع لهذا الحصر الثلاثي الذي حدده هيجل، فقد يزيد عليه أو ينقص منه**. و هكذا **يكون هيجل قد أخضع الأشياء والظواهر الواقعية لديالكتيكه بدلاً من أن يخضع هذا الديالكتيك لواقعية الأشياء والظواهر.**

ثم إنّ هذا الديالكتيك يتناسى الظروف الموضوعية للظواهر الجزئية. وإن كانت الظواهر العامة تبدو في خطوطها الكبرى وكأنها خاضعة للآلية الثلاثية، فإنها في جزئياتها تخرج عن هذا القانون الآلي، ولا بدّ في حال التطبيق العملي من ملاحقة الظواهر في تفاعلاتها الجزئية وفي إطار دقيق من ملموسية تفاعلاتها.

وباعتماد هذه الآلة الثلاثية أفرغ هيجل الديالكتيك من طابعه الثوري الذي يقتضي الانتصار للجديد، لأن صراع الأضداد عنده لا ينتهي إلى غايته أو نهايته المنطقية،

وهو زوال القديم وحلول الجديد مكانه بل إلى نوع من التوفيق أو التسوية السياسية والاجتماعية بين الطبقات المتضادة والمتصارعة تحت سلطة الدولة التي يحلّها هيجل المنزلة العليا ، لا بل يرى فيها التشخيص شبه النهائي للفكر الذي يأخذ صورته النهائيـة في الفـن والفلسفـة ، وفي ذلـك نـوع مـن القطـع الذي لا يتفـق وطبيعـة الديالكتيك الذي موضوعه الحياة والكون الذي لا يتصور لحركته نهاية .

وعلى الجملة فإن فلسفة هيجل استمدت عناصرها من البناء الفوقي لتاريخ الأمم والشعوب قديمها وحديثها ، لا سيما تاريخ الفكر الأوروبي في حقبة يقظته من سبات القرون الوسطى ، وانطلاقه نحو التحرر من استبداد الطبيعة والإنسان . وهي حقبة شهدت أمواجاً من النزاعات والتقلبات أو الردات بين الإيمان والشك ، بين الروحانية المطلقة والعقلانية المطلقة ذات النزعة الإلحادية الظاهرة . وكانت الفلسفة الألمانية منذ نشأتها السبّاقة إلى هذا التأليف بين الروحاني والعقل في وحدة من الاتّساق ، وهذه النزعة التوفيقية ظلت الطابع المميز للفلسفة الألمانية التي يعد هيجل من أبرز ممثليها في أواخر القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر . لقد كانت ألمانيا مهد البروتستانتية في القرن السادس عشر ، وكان هذا المعتقد الجديد معتقد عقل وإيمان . وإن كانت البروتستانتية قد أفرغت الدين الجديد من كل عقيدة جمعية وأشكال طقوسية معينة ، فإنها أطلقت العنان للنفس الفردية ، وقوت العاطفة الإيمانية في صـورتها الرومنطيقيـة التي تبنـاهـا الشعـراء والفنانون فأبدعوا في تصوير خفايا النفس المعتـزة بحريتهـا والمتمـردة على كـل سلطان أو رقيب ، وجعلوا ميدانها اللانهائي المطلق . وجرت الفلسفة مجرى الفن والشعر ، وتتلمذ الفلاسفة للشعراء فآثروا الحدس على الاستدلال ، ولاحقوا نزعة الحياة المتدفقة من الباطن إلى الظاهر ، وبات الفيلسوف يستدل على حقائق الأشياء بمنهج تفكيره الخاص وتجربته الخاصة .

وكذلك فإن هذه الفلسفة التي آمنت بوحدة الوجود ، وتصورت الوجود حياة متطورة تهدف إلى اللانهائي المطلق كغاية ، انتهت بحكم مثاليتها إلى شوفينية قومية

قلما نجا من خيوطها واحد من ممثلي المدرسة الألمانية. فهذه الأمة الألمانية في نظرها هي عصارة الفكر العالمي وواجهة التقدم. وخطاب فخته إلى الأمة الألمانية سنة ١٨٠٨ بعد احتلال نابوليون لبرلين يمثل هذه النزعة الشوفينية الألمانية في الفلسفة بأتمّ وضوح «إن ألمانيا أنجبت لوثر وكنط وبستالوثزي، وأنتم أيها الألمان من بين جميع الشعوب الحديثة حاصلون على جرثومة التقدم الإنساني بأظهر ما تكون، فإذا هلكتم هلكت معكم الإنسانية جمعاء». وهذا القطع المنافي للجدلية التاريخية تراه واضح المعالم في فلسفة هيجل الذي أوقف تطور الحركة عندما وجد أن تشخيصها النهائي ينتهي في الدولة أي المملكة البروسية، وفي الشعر شعر غوته، وفي الفلسفة، أي الفلسفة الألمانية التي تعتبر فلسفته رأسها المتوّج.

٦ ـ الإصلاحية والتفسير الأحادي للظواهر الاجتماعية وتقدم المجتمع

أسهمت الجدلية الهيجلية في تحرير الفكر من خرافة الجمود التي فرضتها المذاهب المثالية على امتداد عصور متطاولة من الزمان. فهذه الجدلية لم تترك أي شكل للمثال، ولا هنيهة للمطلق، فكل شيء في نظرها نسبي ومتحول. وجاءت الداروينية بنظرتها التطورية في علم الحياة لتدعم الجدلية الهيجلية عندما انتهت دراساتها إلى التأكيد على أن السنن أو القوانين ليست **سوى علاقة ثابتة بين عناصر تتحول، وأنه من الخطأ ربط مفهوم استمرار السنن بمفهوم جمود الأشكال والمؤسسات.**

وهذه النسبية التي ارتكزت عليهافلسفة هيجل أحدثت هزة عنيفة في المذاهب الاطلاقية والغائية التي قامت عليها الفلسفة المثالية، بدءاً بجمهورية أفلاطون، وسياسيات أرسطو، وانتهاء بالحكومة المدنية للفيلسوف الانكليزي لوك وأتباعها من الأنسيكلوبيديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر. **فهذه الفلسفات جميعها كانت تنزع إلى وضع النظريات الناجزة للحياة الاجتماعية والكون لتعطي جواباً نهائياً لكل ما جدّ وسيجد في عالم الفكر والمعرفة.** وكانت هذه النظريات أو العقائد بحكم جمودها، وانفصالها عن حركة الحياة المتجددة باستمرار، محكوماً عليها بالإخفاق، ناهيك عما تلحقه من الضرر وما تشكله من العقبات في طريق التطور.

وهذه الفلسفات كانت تستوي جميعها في تصورها لمثال أعلى تنطلق الى تحقيقه، موجهة اهتمامها ليس إلى ما هو كائن، بل الى ما يجب أن يكون، ومن هنا اشتراكها في المثالية رغم اختلاف المثال الذي صدرت عنه. فقد كان هذا المثال

ميتافيزيقياً عند أفلاطون، واختبارياً عند أرسطو، ولاهوتياً عند المؤلفين المسيحيين، وعلمانياً عقلياً عند فلاسفة القرن الثامن عشر. وإن كان القرن الثامن عشر هو مكتشف المبادىء الأولى لمفهوم السنن الاجتماعية المستقلة عن إرادة الإنسان، لا سيما في حقل الاقتصاد وعلم السياسة وعلم الإحصاء، وصاحب الأفكار المتقدمة لترابط ظواهر النشاط البشري في الاقتصاد والسياسة والدين والفكر والفن، والقائل بوجود طبيعة اجتماعية تؤلف نظاماً طبيعياً مستقلاً خاضعاً لسنن ثابتة، فإن مفهوم هذا النظام ظل طوال القرن الثامن عشر وحقبة من القرن التاسع عشر غامضاً ومشبعاً بالغائية إلى حد بعيد.

ومع انقضاء الثلث الأول من القرن التاسع عشر كانت المثالية قد جربت كامل مذاهبها الفلسفية، واستنفدت كل ما لديها من المقولات الفكرية الفاعلة في التقدم والمفسرة لقوانينه: الدين ومذاهب السلطة النابعة منه، والقانون الطبيعي القائم على الحس البشري بالعدالة، كما خفّ بريق سلطان العقل الذي قامت باسم شعاراته الثورة الفرنسية وفلسفاتها التي اقتلعت نظام الاقطاع، وأرست الشرائع الثورية المعروفة. لا بل اتهم العلم نفسه بالهمجية، وذهب المتشائمون إلى حد القول بإفلاس العلم الذي فاقت همجيته همجية الجهل، ونسبوا إليه الأزمات الاقتصادية لتضخيمه الانتاج الصناعي، وجردوا العلم من أخلاقيته، لأنه أفسح الجو للأشرار، فتفاقم الخطب، وعمت الفوضى، وازداد بؤس العمال بسيطرة الآلة ـ التي يديرون دولابها ـ عليهم، بدلاً من أن تسيطر بواسطتهم على الطبيعة وتخفف من عناء الانسانية. وحنّت الطبقات الكادحة والمحرومة إلى زمان كان الانسان فيه يكتفي من الجهد الطويل بالنفع القليل مع التواضع والمحبة والتسامح. واتجهت الأنظار الى اكتشاف قوانين التقدم خارج **نطاق المثالية وخارج نطاق الفكر، توجهت إلى الظواهر الخارجية** إلى الواقع المادي أو المادة التي **تبعد دارسها، أو تفرض على دارسها الابتعاد عن التفكير المثالي والتجريدات الفلسفية المحضة،** فظهرت المدارس السوسيولوجية السياسية التي عللت أسباب التقدم بالعامل الغالب

أو العامل المسيطر **Facteur Prédominant** وكان هذا العامل روحياً حيناً ومادياً حيناً أو مزيجاً من الروحية والمادية حيناً آخر. فكانت المدرسة البيولوجية بنزعاتها المختلفة ومنها العضوية وزعماؤها كثر، على رأسهم سبنسر الذي نظر إلى المجتمع كجهاز عضوي بالنظر للترابط القائم فيه بين النمو المتواصل وتقسيم العمل. وعلّل أصحاب النزعة العرقية « غوبينو » « ولابوج » الحوادث الاجتماعية بعامل العرق والوراثة، وقالت المدرسة الداروينية بالتطاحن والكفاح من أجل الحياة في المجالين الحيواني والبشري. وذهب أصحاب المدرسة الغريزية « مكدوجال » و« روس » و« فرويد » إلى تفسير السلوك البشري والعمليات والظواهر الاجتماعية بالغرائز والميول الفطرية. وكل من هذه النزعات داخل المدرسة البيولوجية لها تفسيراتها الخاصة بالتقدم، فهي عند « لابوج » كامنة في العرق الأصفى، ومجرى التقدم مرتبط بالانتخاب السلالي الأرقّى، أما التقدم في الداروينية فيحدده انتصار الأقوى وبقاء الأصلح. وإذا استثنينا الداروينية، لما بشرت به من فكرة التطور، فاننا لا نجد في هذه النزعات ما ثبت طويلاً أمام الاختبار العلمي، لا بل إن النظرية العرقية خلفت وراءها المذابح والتي ليس آخرها مذابح الحرب العالمية الثانية.

أما المدرسة الديموغرافية مع « كوست » و« غوليو » و« لوريا » و« كوفالوفسكي »، فقد ركزت على العوامل الديموغرافية كتزايد السكان وكثافتهم. فالتوازن الديموغرافي عند هؤلاء هو الذي يتحكم بمسيرة التقدم. وعلل تارد تطور المجتمعات وتقدمها بعوامل نفسية، فيما عللت المادية الاقتصادية الظواهر الاجتماعية بالعوامل الاقتصادية فقط ولذا ركزت الماركسية على محاربتها بقسوة.

إن هذه المدارس باتت معروفة للمشتغلين بقضايا الاجتماع والسياسة. وقد تطورت مباحثها في القرن العشرين وتداخلت عناصرها وتشعبت. ولكن أبرزها وأكثرها استيعاباً هي المدرسة الجغرافية التي دُرست على ضوئها التنظيمات والمؤسسات الاجتماعية والأفكار والمظاهر الثقافية والدينية والسياسية والأدبية

والفنية وغيرها . والواقع أن هذه المدرسة تتسع في شموليتها لكل المدارس السابقة ؛ فهنالك الأرض وموقعها وخصبها وسعتها ، والمناخ وقسوته واعتداله ، وتقسيم الفصول وتحكمه بتوزيع الحياة النباتية والحيوانية والانسانية على سطح الكرة . وهذه العوامل الجغرافية ذات أهمية كبرى في الحياة الاقتصادية ، وفي الكثافة السكانية واختلافها باختلاف المراحل التاريخية ، ورقي الحضارة وتقدم التكنولوجيا . ولكن هذه المدرسة على عظم أهميتها ، وتوزع تفسيراتها وصحة هذه التفسيرات في الأغلب ، تعجز حتميتها عن الإجابة على كثير من التساؤلات ، إذ شذّت عن قاعدتها تفاسير اختيار الصحارى موطناً للسكن بدلاً من الأماكن الخصبة ، واكتظاظ المواطن التي تهددها البراكين والزلازل والفيضانات ، **ولذا قيل فيها ان التقدم والاقتصاد لا يقرأ على الخرائط** . فهذه الحتمية الطبيعية تهمل **الطرف الثالث وهي البيئة الاجتماعية الوسيطة بين الإنسان والطبيعة** .

ولكن هذه الاعتراضات لا تقف حائلاً في وجه التفسيرات الجغرافية للتقدم ، ليس عند الشعوب في مراحلها البدائية والوسيطة التي كان فيها العامل الجغرافي هو المتحكم الأكبر في النشاط الاقتصادي للإنسان ، بل في النشاط الاقتصادي الحديث وتقدم التكنولوجيا . فالنشاط الاقتصادي هو ابن محيط جغرافي يدخل فيه الأرض وباطنها ومناخها ، وما يحيط بها من بحار ، وما يجري فيها من أنهار . وهذا المحيط هو الذي يحدد القابلية الاقتصادية ، زراعية أم صناعية تعتمد على الطاقة من فحم أو كهرباء أو بترول ... الخ . ويحدد بالتالي نموذج التشكل الاجتماعي وطلائعه أو فصائله المتقدمة من عمال أم مزارعين . وإن كان التحكم التقني الهائل قد طوع الكثير من مظاهر البيئات الطبيعية ، فإنه ما زال عاجزاً عن التحكم بالظواهر الجوية والظواهر الأرضية .

وإن كان منظّرو هذه المدرسة قد أسرفوا في التركيز على العوامل الجغرافية في تفسيراتهم للإبداع الذهني والأخلاق والطباع والحياة الوجدانية والثقافية ونواحي الانفتاح والانغلاق ، فإن تفسيراتهم ، إذا ما شدت إلى دائرة الاعتدال ، تبقى على

جانب كبير من السلامة، ومدخلاً لفهم اجتماعي صحيح. فهذا العامل الجغرافي كان منذ القدم محور الفكر التاريخي والفلسفي، ومحط اعتقادات العامة التي بنت عليه الأمثال والحكايات والأساطير. وقد أذكت معالم المحيط الجغرافي تطلعات الرحالة العرب في القرون الوسطى، واحتل هذا المحيط حيزاً كبيراً من فلسفة ابن خلدون الاجتماعية. وكان توما الأكويني الممثل البارز للنظرية الجغرافية في العصر الوسيط في أوروبا، واقتفى أثره « جان بودان » في مطلع العصور الحديثة. وعادت هذه النظرية الى البروز بقوة في القرن الثامن عشر فعلل بها مونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥) كثيراً من الظواهر الاجتماعية والأخلاقية، ونبه في كتابه روح الشرائع إلى أثر العوامل الطبيعية في القوانين الاجتماعية والحقوقية، وألحّ عليها الفيزيوقراطيون في كل من فرنسا وانكلترا في الحديث عن الطبيعة والقوانين الطبيعية في المجال الاقتصادي.

واحتلت نظرية المحيط الجغرافي مكانة خاصة في القرن التاسع عشر، وأدخلت عليها تعديلات كبرى بعد أن اختلطت فيها العوامل الأنتروبولوجية بالعوامل الاقتصادية والنفسية، فشدد كارل ريتر (١٧٧٩ - ١٨٥٩) على العلاقة المتبادلة بين الجغرافيا والتاريخ، فمجرى التاريخ عنده يقرأ في شروطه الطبيعية. فللأمم والأفراد صفات فطرية، ونمو هذه الصفات وكمالها مرتبطان بالعوامل الجغرافية، فالطبيعة تقولب الخلق الوطني، ويطبع المحيط الأفراد بطابعه. وربط « باكلي » بين البيئة ونوع الحياة الاقتصادية، فتاريخ الثروات ارتبط في مراحله الأولى بصورة مطلقة بالأرض والمناخ، وما زالت البيئة الطبيعية عنصراً مهماً في تحديد طريقة الحصول على وسائل العيش في المجتمع وصفة نشاطه الاقتصادي. وذهب « دومولين » أن مجرد معرفة الشروط الطبيعية في موطن من المواطن يعتبر كافياً للتنبؤ بصفة أو شكل الصناعات والنشاطات الصناعية الرئيسة لشعب هذا الموطن، لا سيما بعد أن طوعت البحار ومجاري المياه الكبيرة للملاحة، وباتت وسائل مهمة في ازدهار الحضارة والتقدم المادي والثقافي.

وربطت بعض المذاهب الجغرافية بين البيئة الطبيعية ونموذج الطباع والحياة العقلية والنفسية وشروط الوحدة السياسية والقومية وأنظمة الحكم، فرفض دومولين تأكيدات غوبينو في اعتبار العامل العرقي أساساً للتقدم، وأثبت أن العامل العرقي لا يعلل شيئاً إطلاقاً، لأنه ليس سبباً بل هو نتيجة جغرافية. والسبب الأول والحاسم في تنوع الشعوب والعروق والحضارات يكمن في الطريق الذي اتبعته الشعوب، أي المواطن التي سكنتها وأقامت فيها، فالطريق هو الذي خلق العرق والنموذج الاجتماعي. وأكد راتزل على أن حجم الوحدات السياسية والاجتماعية والثقافات القومية يحدده المجال الجغرافي، فسكان السهول المنفتحة يشكلون وحدة سياسية عظمى فيما بينهم بسبب انفتاح أقاليمهم وضعف التصادمات الاثنية والاجتماعية فيما بينهم، وذلك على خلاف المناطق المعزولة بالصحارى والجبال والبحار والتي تتعدد فيها العروق والثقافات القومية. وتشابه حضارات أوروبا في نظر «كيرشهوف» مردُّه إلى تشابه أرضها وعجز جبالها عن تشكيل حواجز مانعة بين أقطارها، فيما الأقطار الآسيوية لا تمتلك هذه الميزة لأنها لا تخضع للشروط الجغرافية الأوروبية نفسها.

ويعلل بشل Peshel بالمحيط الطبيعي كثيراً من القضايا النفسية والأيديولوجية لا سيما نشوء الأديان. فالأنبياء والمعلمون الدينيون ولدوا بين ٢٩ ـ ٤٩° من خط العرض الشمالي. والصحراء بسبب تعرض ساكنها للجوع والعطش كانت ملائمة لنمو الدين، لا سيما الديانات التوحيدية. فموسى وايليا ويوحنا المعمدان والمسيح ومحمد تهيأوا جميعاً لدعواتهم الدينية في الصحراء، فالصحارى بصفائها وجفافها وخلوها من الخضرة والتنوع الطوبوغرافي تدفع ساكنها إلى الانصراف إلى الذات، وتخلق حالة ذهنية بالغة الصفاء، وتخيلاً مرهفاً بالغ الحساسية.

وإن كان «باكلي» يقلل من أهمية المحيط الجغرافي في الحضارات التي بلغت درجة عالية من التطور، ويقدم عليه العوامل الثقافية والعقلية، فإن تراث الحضارات القديمة ما زال ممتد الجذور في الحضارات الحديثة، وما زال الحديث

محتفظاً بنسب متفاوتة من رواسب القديم. فقد كانت مظاهر الطبيعة المخيفة تلهب التخيل فيما يعمل التفكير ويسيطر العقل على الخيال عندما تكون المظاهر الطبيعية أقل هولاً، وهذا ما يلاحظه عند مقارنته لطبيعة الهند بطبيعة اليونان وهيمنة الروحانية على الأولى والعقلانية على الثانية.

ولسنا الآن في معرض مناقشة هذه المذاهب لمعرفة صحيحها من فاسدها[1]، ولعل أبرز ما يوجه إليها أنها كانت آحادية الجانب في تفسيراتها، فالعامل الجغرافي لا يمكن فصله عن العوامل البيولوجية والنفسية والاقتصادية والديموغرافية والثقافية. فالعوامل كل متشابك متداخل، والمجتمع، كل مجتمع، لا يمكن النظر إليه إلا كوحدة كلية. وكل تجزيء من شأنه أن يوقع في السطحية والمحدودية البعيدة عن موضوعية العلم. ولكن هذا النقد لا يضعف من سلامة المنهج الذي اتبعته هذه المذاهب عندما نظرت إلى الحوادث الاجتماعية باعتبارها ظواهر حسية أو حقائق ذات وجود ثابت مستقل عن ذاتية الإنسان. وأن لهذا الوجود طبيعة تتحدر منها علائق لازمة وضرورية تخضع لسنن أو قوانين هي الموضوع الذي يدور عليه الفكر في محاولة لاكتشافها. فالحوادث الاجتماعية وإن كان الإنسان مسببها، فهي كغيرها من ظواهر الطبيعة تسير وفقاً لقوانين هي العامل الموجب للفكر العملي.

وهكذا توجهت أنظار الباحثين إلى الواقع المادي الخارجي تبحث فيه عن عوامل التقدم وقوانينه، بعد أن كانت مناهج الدراسات السابقة تبحث عن هذه العوامل والقوانين في إرادة باري الطبيعة أو في جوهر الإنسان العقلي، وكانت تتمثل النمو البشري أو التقدم البشري في خط واحد متصل الحلقات يتجه بطريقة

---

(١) راجع هذه الاعتراضات في الترجمة الفرنسية لكتاب سوروكين:

P.A. Sorokin: **Contemporary Sociologica théories.**

Trad. Francaise: Les théories sociologiques Contemporaines, Paris 1938.

واحدة إلى هدف مرسوم منذ البدء في اللوح المحفوظ أو في جوهر العقل الإنساني.

ثم إن هذه المناهج اعتمدت على جمع الأحداث وتفسيرها مستعينة بما بلغه علم التاريخ وعلم خصوصيات الشعوب من نمو واستقامة المنهج في البحث، فابتعدت بذلك عن شبح الاطلاقية المثالية، وأحلت مكانها مفهوم نسبية تبدل المؤسسات البشرية في الزمان والمكان. فكل ما هو ثابت نسبياً خاضع لتطور متواصل، وحالة السكون هي معبر آني في حركة الحياة المتواصلة التي لا تخضع لمقولة موضوعية وفقاً لقواعد معينة مرسومة سلفاً. ووجهة النظر النسبية هذه في الزمان والمكان هي التي انتصرت أخيراً حتى في الأوساط التي كانت فيما مضى تعارض فكرتها. ولكن هذه النسبية تبقى داخلة في النظام الإصلاحي ما لم تدخل في نظام شامل وأعم هو نطاق دخول الجزئي في العام، أي ترابط القوانين الجزئية الخاصة بكل ظاهرة اجتماعية بالقوانين الكلية التي تسيِّر الكائنات والمجتمعات والعالم الإنساني، وهذا ما قالت به المادية التاريخية.

٧ ـ جوهر التقدم يكمن في صراع الأضداد في الطبيعة والمجتمع

المادية التاريخية ونقدها لمرتكزات الإصلاح:

كانت المذاهب الاجتماعية التي تحدثنا عنها هي السباقة إلى الأخذ بالمنهج التاريخي في القرن التاسع عشر . ثم ما لبث هذا المنهج أن طبق في ميدان الحقوق مع سافيني الذي انتقد مفهوم الحق الطبيعي المطلق والشامل الكامن في طبيعة الإنسان والصادر عن العقل البشري بمعزل عن حدود الزمان والمكان، وكان تطور الرأسمالية العام قد أظهر بوضوح ما للاقتصاد من دور حاسم في الحياة الاجتماعية بعد أن أصبحت الطبقة العاملة في ظل النظام الرأسمالي قوة ذات فعالية اقتصادية واجتماعية لم تعرفها العصور السابقة، فانتقل المنهج التاريخي إلى ميدان الاقتصاد السياسي مع غليوم روشر صاحب كتاب « مختصر في علم الاقتصاد السياسي سنة ١٨٤٣ ».

وعلى العموم عارضت المدرسة التاريخية الألمانية المفهوم الإطلاقي بمفهوم النسبية، وبينت علائق الأحداث الاقتصادية بسائر الأحداث الاجتماعية، وكان جورج وهلهم رومر سابقاً لماركس في التعليل الاقتصادي للتاريخ، فالتبدلات السياسية ليست سوى نتيجة للتبدلات التي تحصل في شروط الانتاج وأسلوب العيش، وكذلك التطلعات الروحية والحركات الفكرية هي في أغلب الحالات

نتيجة لتبدلات اقتصادية أو متغذية من قبلها[1]. وقويت النزعة المادية عند التقدميين من تلاميذ هيجل الذين رفضوا التمسك بالنتائج المطلقة التي توصل اليها معلمهم، محتفظين بمنهجه الجدلي من أمثال ستراوس في كتابه حياة يسوع (١٨٣٥) وفورباخ في كتابه ماهية المسيحية (١٨٤١) وبوخنز في كتابه «المادة والقوة». وأسهمت الاشتراكية الطوباوية في ترسيخ مبدأ الاعتبارات التاريخية؛ فرفض السان سيمونيون اعتبار الملكية واقعاً لا يتحول، وذهبوا إلى أن الملكية واقع اجتماعي خاضع كسائر الوقائع الاجتماعية لسنَّة التطور، فيمكنها والحالة هذه أن تفهَمَ وتُحدَدَ وتُدبَّر بطرق مختلفة حسب مقتضى كل عصر.

والماركسية في إطارها التاريخي العام هي محصلة لهذا التيار المادي التاريخي الذي سرى بقوة في ألمانيا وفرنسا وإنكلترا في القرن التاسع عشر. وهي تعلن بوضوح أنها استمدت منابعها النظرية من الفلسفة الكلاسيكية الألمانية مع فورباخ وهيجل اللذين تضمنت فلسفتها أفكاراً أصبحت بمثابة يقظة انطلاق لإنشاء الفلسفة الماركسية، ومن الاقتصاد الإنكليزي لا سيما في أبحاث الاقتصاديين سميث وريكاردو اللذين أثبتا أن الكدح هو ينبوع الثروات التي يصنعها الإنسان، والاشتراكية الطوباوية الفرنسية في كبار ممثليها سان سيمون وفورييه وأوين الباحثين عن الحقيقة المطلقة، وعن الحكمة والعدالة، وتحرير المعذبين في الأرض من كابوس الفاقة والجهل.

ولكن هذه المنابع كان يعتورها الكثير من جوانب النقص، فكثيراً ما كانت تقف عند حدود الوصف، وتعجز عن الربط بين تشعبات الظواهر المادية والاجتماعية على اساس علمي قوامه الممارسة والتجربة والإفادة الواسعة من تقدم العلوم وترابطها، كما كانت تنقصها الجرأة في إثبات الحقائق واستخراج القوانين. فقد أظهرت الاشتراكية الطوباوية وضع الطبقة العاملة في النظام البورجوازي الذي

---

(١) راجع:

P.A. Sorokin: **Les théories sociologiques contemporaines,** Paris P.P. 381 – 383.

يتولد في مدنيته الفقر من الوفرة نفسها، وتتخذ الرذائل التي تتعاطاها البربرية بسذاجة شكلاً معقداً وملتبساً ومرائياً في هذا المجتمع المتسابق الى الربح كما يقول فوربيه. وإن كان أوين قد اكتشف **فضل القيمة أو القيمة الزائدة** ودعا إلى وجوب إعادتها إلى صاحبتها الطبقة العاملة، فإن هذه الإعادة اتخذت عنده طريقاً أخلاقياً قوامه تنوير المجتمع وإثارة الحوافز لنشر العدالة الإنسانية. وبذلك **عجزت الاشتراكية الطوباوية عن فهم الاشتراكية بكونها حتمية تاريخية لتطور الاقتصاد الرأسمالي** وأن هذا النظام هو الذي يوفر الشروط المادية لظهور الطبقة العاملة كقوة سياسية تتسلم زمام القيادة في إرسائها للمجتمع الاشتراكي. ويعود الفضل لماركس في وضع القانون الذي **يربط فيه بين فائض القيمة والنضال الثوري،** فقد اعتبر كل من ماركس وأنجلز أن طبقة البروليتاريا هي الأكثر طليعية والأكثر ثورية، لأنها الطبقة المنتجة للخيرات والثروات، والمحرومة في الوقت ذاته من التمتع بثمار ما تنتجه لفقدانها تملك أدوات الانتاج التي هي في حوزة الرأسمالي. ولذا كان من الحتمية التاريخية أن توضع على عاتق البروليتاريا مباشرة مهمة الإطاحة بالرأسمالية وإعادة ملكية وسائل الإنتاج إلى المجتمع فتصبح ملكية اجتماعية بعد أن كانت ملكية خاصة. لقد كانت أدوات الإنتاج ووسائله ملكاً جماعياً في المجتمع البدائي أو المشاعية البدائية ثم ما لبثت أن أصبحت فردية مع ظهور الرق واستمرت كذلك في المجتمع الاقطاعي والمجتمع الرأسمالي. وكانت الملكية الفردية لوسائل الانتاج السبب الرئيسي في ظهور استغلال الطبقة العاملة في مختلف العصور فيما تولد الملكية الجماعية لهذه الأدوات علاقات التعاون في العمل. وعلى شكل ملكية وسائل الانتاج يتوقف مركز الفئات الاجتماعية المختلفة وتوزيع نتاج العمل، وهذا ما يثبته تاريخ الحياة الاقتصادية قديماً وحديثاً.

وكما صححت الماركسية المفهوم الطوباوي للاشتراكية وأعادته إلى أرضيته الواقعية، انتقدت بشدة **المادية الاقتصادية (le matérialisme économique)** التي تفسر التاريخ وتطور المجتمع بعوامل بحت اقتصادية، منكرة الدور الفعال الذي

تضطلع به الحياة السياسية والمؤسسات الاجتماعية والأفكار والنظريات في عملية التطور التاريخي. فانتصار الحركة العمالية الثورية لا يمكن أن يترك للعفوية الاقتصادية، لأن العوامل الاقتصادية لوحدها لا يمكن أن تؤمن انتصار الحركة العمالية والانتقال بها إلى الاشتراكية بمعزل عن انتشار الوعي، فالفكر هو صاحب الدور الأكبر في تهيئة الطبقة الكادحة للثورة العلمية. **فمجرى الحياة الاقتصادية لا يتم في معزل عن نشاط الناس، والقوانين الاجتماعية على خلاف القوانين الطبيعية** تشق طريقها لزاماً بواسطة النشاط الاجتماعي الذي لا يعرف الركود، وتاريخ المجتمعات هو تاريخ تكديس الخبرات الاجتماعية والنشاطات الفكرية، ولولا الإرث الثقافي المغذي لهذا النشاط لما تحققت الثورة البورجوازية ضد الاقطاعية إبّان الثورة الفرنسية. فالناس هم الذين يصنعون تاريخهم ولكن بتأثير الظروف المحيطة بهم، **وأهمها الضرورة الاقتصادية التي تتحقق بواسطة نشاط الناس الذين يعون بدرجات متفاوتة من الوضوح حاجات التطور الاجتماعي المختمرة.** وكلما كان الوعي الثوري أغنى وأوضح وأعمق كان تحقيق التقدم الاجتماعي أسرع وأثبت وأسلم. فوعي الضرورة، والعمل وفق هذه الضرورة، يسمحان بتحديد الطريق الأقصر إلى النصر. والوعي هو عملية تجريد معقدة، **وهذا الوعي للضرورة الموضوعية يعطي الناس حرية التصرف التاريخي، ومعرفة الضرورة والتقيد بقوانينها لا ينفي الحرية كما يدعي المثاليون الأيديولوجيون البورجوازيون، فالحرية الحقيقية هي في معرفة الضرورة وفي استخدام هذه الضرورة عملياً**، وهذه العملية المعقدة من الوعي لا يمكن أن تكون انعكاساً ميكانيكياً للحياة الاقتصادية.

وأخذت الماركسية عن هيجل جوهر طريقته أي منهجه الديالكتيكي، وطرحت مرتكز فلسفته المثالية، واحتفظت بنواتها العقلية أي الديالكتيك. والديالكتيك هو أبرز مقومات الفكر الماركسي، لا بل ركيزته الأساسية. ولكن الديالكتيك الماركسي ـ كما يصرح ماركس ـ « لا يختلف عن الطريقة الهيجلية من حيث الأساس فحسب بل هو عكسها تماماً؛ فبالنسبة لهيجل تعتبر حركة الفكر

التي يشخصها تحت اسم الفكرة هي صانعة الواقع (démiurge)، وهذا **الواقع لا يعدو كونه الشكل الظاهر للفكرة**. أما بالنسبة إلي، فحركة الفكر، ليست سوى العكس من ذلك لأنها انعكاس الحركة الواقعية منقولة إلى دماغ الإنسان وموضوعة فيه »[١].

فالديالكتيك الماركسي هو ديالكتيك واقعي مادي، مادته الطبيعة والمجتمع، ولا يوجد شيء خارج الناس والطبيعة، وأنه لا يمكن لأي من هذين العنصرين **إذا فصل عن الآخر أن يصل لطور نشوء المجتمعات ونموها**، والذي يمكن أن يعلل هذا النشوء، وذلك النمو هو **الوحدة الديالكتيكية بين الناس والطبيعة**. هذه الوحدة المتمثلة في العمل والإنتاج، إذ لا يستطيع المجتمع أن يعيش وينشأ ويتطور « بدون العمل والإنتاج، والعمل ليس لعنة، بل هو الشرط الموضوعي والضروري لكل وجود بشري ».

وعندما نتحدث عن الديالكتيكية بين الطبيعة والمجتمع فإنما نتحدث عن هذا التفاعل، وعن هذه الحركة الموضوعية المنطقية المتبادلة بين هذين العنصرين. أي ليست الطبيعة ولا المجتمع عبارة عن عماء غير مفهوم ولا معقول، وإنما ترتبط جميع مظاهر الواقع فيما بينها بروابط ضرورية ومتبادلة. وقد عبّر ستالين عن هذه الفكرة الأساسية بقوله: « تعتبر الديالكتيك ـ خلافاً للميتافيزياء ـ الطبيعية لا كتراكم عرضي لأشياء وظواهر منفصل بعضها عن بعض، ومنعزلة ومستقلة فيما بينها، وانما ككل موحد ومتماسك، ترتبط فيه الأشياء والظواهر فيما بينها ارتباطاً عفوياً، ويتعلق بعضها ببعضها الآخر، وتتحاد (se conditionnent) بصورة متبادلة. لهذا تعتبر الطريقة الديالكتيكية بأنه لا يمكن فهم ظاهرة من ظواهر الطبيعة إذا نظرنا إليها على انفراد بمعزل عن الظواهر المحيطة بها. إذ أن أية ظاهرة، وفي أي ميدان من ميادين الطبيعة، يمكن أن تنقلب إلى لغو non-sens

---

(١) K. Marks. Le Capital livre 1 T.1. Editions sociales, Paris, 1948 P. 29.

إذا ما اعتبرت بمعزل عن الشروط التي تحف بها، وإذا ما فصلت عن هذه الشروط. وعلى العكس من ذلك يمكن فهم وتعليل أية حادثة إذا ما اعتبرت من زاوية ارتباطها غير المنفصم بالظواهر المحيطة بها، وإذا ما اعتبرناها كما هي مشروطة بالظواهر التي تحف بها »[1].

والماركسية في جدليتها المادية تنظر إلى الطبيعة وظواهرها **ككيان مادي شديد الترابط موجود بصورة مستقلة عن وعينا. وهذا الوجود أزلي وأبدي لا يفنى ولا يزول مهما اتخذ في تحولاته المتناهية من ظواهر وأشكال.** وإن كان من السهل مشاهدة ظواهر هذا الوجود بالحس، فإن ادراك العلاقة القائمة بين أشيائه وظواهره يتم بواسطة الفهم أي التجريد العقلي المعبر عنه بالقوانين. والقوانين العلمية هي نتيجة الكشف عن العلاقات بين الأجسام، وتحديد العلة الثابتة والمتكررة بين الظواهر. فالقانون هو الصلة الموضوعية والعامة والضرورية والجوهرية للظواهر والأشياء التي تتصف بالثبات والتكرار، والعلم يعني الخضوع لهذه القوانين كل في ميدانه.

ولكن هذا الوجود المادي في نظر الديالكتيك الماركسي **هو وجود متحرك لا يعرف السكون أو الركود.** وذلك لأن الأشياء المادية في الطبيعة تتضمن في وحدتها أضداداً خفية هي مصدر حركتها، وهذه الحركة لا تظهر إلا لمن تغلغل إلى داخل هذه الأشياء وسبر مكنوناتها. فالأشياء والحوادث في الطبيعة تتضمن تناقضات داخلية نعبر عنها بوجه عام بالموجب والسالب، فهنالك عناصر تضمحل وأخرى تتولد بنتيجة تحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية، وصراع الأضداد هذا مدعاة للتقدم. **ولذا يعتبر الماركسيون صراع الأضداد القانون الأساسي للديالكتيك.** وقد اعتبر لينين قانون صراع الأضداد روح الماركسية « فالديالكتيك بمعناه المحض هو دراسة التناقضات في ماهية الأشياء نفسها » كما

---

(١) Staline: Materialisme dialectique et materialisme historique. Edit. sociales, Paris 1938 P.4.

يقول لينين. وفي الموضوع ذاته يقول ستالين « خلافاً للميتافيزياء، فإن الديالكتيك تبدأ من وجهة النظر القائلة بأن الأشياء وظواهر الطبيعة تتضمن تناقضات داخلية، لأن لها جميعاً جانباً سالباً وآخر موجباً، ماضياً ومستقبلاً، ولها جميعاً عناصر تضمحل أو تنشأ. فصراع هذه الأضداد، الصراع بين القديم والحديث، بين ما يموت وما يولد، وبين ما يضمحل وما ينشأ، هو عبارة عن المحتوى الداخلي لعملية النشوء، وتحول التغيرات الكمية الى تغيرات كيفية »[1].

إن صراع الأضداد في الديالكتيك الماركسي هو المحرك لكل تغير، والوجود المادي كوجود التضاد داخل الوحدة من صفاته الجوهرية الحركة، فالمادة والحركة متصلتان اتصالاً وثيقاً ولا ينفصلان، الحركة ملازمة للمادة وهي جوهرها وليست مضافة إليها، والسكون الذي يتراءى لنا في المادة هو سكون نسبي، وهذه الحركة تشمل الطبيعة الحيّة والميكانيكيات والمجتمع من اقتصاد وسياسة وحضارة وغير ذلك من أوجه النشاط المعرفي.

فحركة التغير هي عملية تجدد أبدية، وهي صفة لازمة وأساسية للمادة وشكل عام لوجودها، وفي ذلك يقول أنجلز « تضم الحركة بمعناها الأعم، من حيث كونها كنمط وجود المادة، وكصفة لازمة صميمة لها، جميع التغيرات وكل العمليات التي تحدث في العالم من مجرد تغيير المكان إلى الفكر ». وهكذا فإن الديالكتيك الماركسي لا ينظر إلى الأشياء والظواهر **من وجهة نظر علاقاتها وتحاددها المتبادل وحسب، وإنما في الوقت نفسه من وجهة حركتها ونشوئها**، ومن وجهة نظر ظهورها وزوالها. فالمصدر الأوّلي لهذه الحركة هو الطبيعة ولا يمكن البحث عنه في قوة خارجة عن حدود الطبيعة، وهنا الخلاف الأساسي بين الماركسية والمثالية التي يقول اتباعها بخلق العالم، وأن القوة المحركة الأولى مصدرها

---

(١) Staline: **Materialisme dialectique.** P 7.
Engels: **Dialectique de la nature.** Edit. sociale, Paris 1952, P57.

خارجي وبالتحديد في ما وراء الطبيعة.

والحركة في الطبيعة كما هي في المجتمع تخضع لقانون تحول الكمّ إلى كيف، أو قانون تحول التبدلات الكمية إلى تبدلات كيفية. فالأشياء في الطبيعة تملك كيفية معينة تميزها عن غيرها كما تتخصّص بكم معين، والكمية والكيفية مرتبطتان فيما بينهما، وهذا ما نشاهده في الكيمياء والفيزياء والطبيعة الحية، كما نلاحظه في المجتمع على شكل ثورات اجتماعية تختمر مقدماتها بالتدريج داخل المجتمع وبشكل غير ملحوظ، ثم ما تلبث أن تحدث تغيرات كيفية، أي الانتقال من كيفية الى أخرى. وهذا النمو الكلي للمادة ليس مجرد نمو بسيط، بل هو عملية تجدد أبدية للعالم المادي تؤدي على الدوام إلى هلاك القديم ونشوء الجديد. ولكن القديم لا يفنى بكليته، بل تستمر الظواهر الأبسط في البقاء إلى جانب الظواهر الجديدة الأكثر تعقيداً. وعملية التجدد هذه تسير من الأدنى إلى الأعلى، ومن البسيط إلى المعقد في حركة دائمة إلى الأمام، يمتص منها الجديد كل ما في القديم من إيجابي وقيِّم، مضيفاً إليه العناصر التي اكتسبها من محيطه. وهكذا فإن كل مرحلة من الارتقاء تنفي ما قبلها، ثم تنفي نفسها في المرحلة التالية، وهذا ما يسمى نفي النفي.

فالنشوء أو التطور في الطبيعة يتم بدءاً بتراكم تدريجي لتغيرات كمية بسيطة تؤدي إلى **تغيرات جذرية وكيفية ظاهرة، والانتقال من الكم إلى الكيف يحدث على شكل قفزات**. ولأنجلز أدلة كثيرة على ذلك مستقاة من ديالكتيك الطبيعة في الفيزياء والكيمياء عممتها الماركسية. فيقول ستالين: «تعتبر الديالكتيك ـ خلافاً للميتافيزياء عملية النشوء والتطور لا كعملية نمو بسيطة لا تؤول منها التبدلات الكمية الى تبدلات كيفية، بل كنشوء ينتقل من تغيرات كمية تافهة وكامنة أو خفية latentes إلى تغيرات كيفية ظاهرة وأساسية. ولا تحدث فيها التغيرات الكيفية تدريجياً بل بسرعة وفجائية، وتجري على قفزات من حالة الى أخرى. وليست هذه التغيرات احتمالية بل ضرورية، وهي نتيجة لتراكم تغيرات كمية غير

محسوسة وتدريجية »[1] .

وعلى الجملة تناولت الماركسية من موقعها التاريخي ماضي التراث الإنساني بالنقد العلمي على ضوء ديالكتيك يتناول الطبيعة والمجتمع ، فشملت فلسفتها قوانين تطور الطبيعة والمجتمع والمعرفة على اختلاف منازعها . واحتلت العلاقات الاقتصادية أو الإنتاجية في هذه الفلسفة المرتبة الأولى في جميع العلاقات الاجتماعية ، ولهذا كان علم الاقتصاد السياسي أو علم تطور العلاقات الإنتاجية من أهم الأجزاء المكونة للماركسية . فبالاستناد إلى الاقتصاد السياسي والفلسفة تكشفت الماركسية عن قوانين نشوء المجتمع وتطوره ، وتعد هذه القوانين ثورة في جميع مجالات المعرفة عن المجتمع وعلم التاريخ وعلم الأخلاق وعلم الحقوق وعلم الجمال وعلوم اللغة ... الخ . هذا مع التأكيد على أن جميع الأجزاء المكونة للماركسية متصل بعضها ببعض اتصالاً لا ينفصم ، إذ ليس بين المؤلفات العديدة لمؤسسي الماركسية الحقيقيين مؤلفات يمكن تسميتها بالاقتصادية الصرفة أو الفلسفية البحتة ، بل كانت الفلسفة في يد هؤلاء طريقة لتحليل العلاقات الاجتماعية من جميع النواحي ، وعلى هذا الأساس يستخلص الماركسيون الاستنتاجات السياسية ، كما أن الدراسة العميقة للاقتصاد والسياسة كانت تقدم لهم بدورها مادة جديدة للتعميمات الفلسفية .

وبالاستناد إلى هذه الشمولية المتحولة يشدد الماركسيون على أن نظريتهم ليست عقيدة ، بل هي دليل للعمل ، قوامها ملاحقة دراسة الواقع المادي والانتباه إلى الشروط التاريخية ، والتغيرات التي تحصل من جراء الفاعلية التطبيقية للناس . وهذا يدعوهم إلى الاهتمام بالتاريخ ، والمرحلة التاريخية التي تجتازها المجتمعات ، وحاجات الشعوب في حدود الزمان والمكان . فالأفكار والنظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لا يمكن تطبيقها بصورة مطلقة في كل زمان ومكان ، وكل

---

(١) Staline: Materialisme dialectique P. 17 – 19.

نظام أو نمط اقتصادي واجتماعي هو كل تتعالق فيه وتترابط مختلف المظاهر والحوادث، كالنظام السياسي والحياة الفكرية والأدبية والفنية والروحية بوجه عام. فتاريخ المجتمع كتاريخ الطبيعة يدل على أن الكل يتطور في العالم بصورة ديالكتيكية.

وهكذا تنطلق الماركسية في فهمها لحركة الوجود منطلقاً يناقض على الدوام المفهوم المثالي الذي يؤكد على أن شعورنا وفكرنا وحده هو الموجود الحقيقي، وان العالم المادي والكينونة والطبيعة لا توجد إلاّ في شعورنا وإحساساتنا وإدراكنا ومفاهيمنا. وإن كانت المثالية تعتبر الوعي أو الادراك هو المعطى الأول وتقدمه على المعطى المادي، فإن الماركسية تعتبر الموجود المادي كياناً مستقلاً قائماً بذاته، وتحله في المرتبة الأولى كمعطى أول سابق على الوعي والإدراك الإنساني الذي هو عبارة عن نتاج للمادة وانعكاس لها.

إن الواقع المادي سابق على الوعي متقدم عليه، والوعي غير ممكن بدون المادة، والمادة الأولى موجودة في الطبيعة. وإن كان التطور يجري في الطبيعة بشكل عفوي، فإن التطور في المجتمع يجري بشكل إرادي، لأن الناس في المجتمع يتحلون بالوعي والإرادة، ولهم حاجات وأغراض معينة يسعون إلى تحقيقها، وبذلك ينشأ وَهْمٌ يُصوِّر الأمر وكأنَّ الوعي والأفكار والأهداف هي التي تحدد الحياة الاجتماعية.

فالطبيعة هي المعطى المادي الأول، والانسان في حاجاته إلى مقومات وجوده وسد حاجاته المادية من غذاء وملبس ومسكن لا بدّ له من أن يدخل في علاقات مع الطبيعة، وهذه العلاقات تتمثل في العمل، الشرط الطبيعي للحياة البشرية، والأساس الرئيسي لوجود المجتمع وتطوره. وما دامت للعمل صفة جماعية، نشأت عن هذه الصفة العلاقات الاجتماعية بين الناس، وهي في جوهرها علاقات مادية تنعكس في علاقات روحية انسانية.

فالمحتوى الرئيسي للكيان الاجتماعي هو نشاط الناس في عملهم لإنتاج الخيرات

المادية ، وبفضل العمل انفصل الإنسان عن الحيوان وتميز عنه بأن له من الطبيعة موقفا فاعلاً يتطور ويرتقي باستمرار . فالعمل هو مصدر الثروات التي صنعتها البشرية على مدى تاريخها ، كما انه مصدر لتطوّر الوعي ؛ لأن العمل وهو يسد حاجات الناس المادية يوسع للناس سبيل الاشتغال بالعلوم والسياسة والفن ، وإبداع النظريات الفلسفية والسياسية والاجتماعية . وليس فقط دماغ الإنسان ، بل يده أيضا ، هي إلى حد ما نتاج العمل : فإن ألوف السنين من العمل اتقنتها وحولتها إلى عضو ماهر يقدر على القيام بأصعب العمليات . إن اليد البشرية لم تبلغ هذا المستوى العالي من الإتقان إلا بفضل العمل ، هذا المستوى الذي مكنها حسب قول انجلز من « إبداع لوحات رافايل وتماثيل توفالدسين وموسيقى باغانيني »[1]. فأساس التطور الاجتماعي يجب البحث عنه لا في وعي الناس ، بل في كيانهم الاجتماعي ، في تطور إنتاج الخيرات الطبيعية ، وليس الوعي هو الذي يحدد الكيان الاجتماعي ، بل على العكس ، فإن كيان الناس الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم . وليس هنالك نظرية اجتماعية أو فلسفية أو سياسية إلا وجذورها مستقاة بشكل أو بآخر من الكيان الاجتماعي ، وتطورها مُتعيَّن في الظروف المادية لحياة المجتمع .

إن الفكر هو نتاج للمادة التي بلغت في تطورها درجة عليا من الكمال ، والوعي هو صفة خاصة بالمادة التي بلغت شأناً رفيعاً من التنظيم . والفكر والوعي هما عبارة عن نتاج الدماغ ، والدماغ هو عضو التفكير أو الفكر ، ولا يمكن بالتالي فصل الفكر عن المادة دون الوقوع في خطأ فاحش[2] . إن التركيز على العلاقة بين الواقع المادي والفكر يحتل حيزاً بالغ الأهمية في المؤلفات الكلاسيكية الماركسية ، فقد أكد ماركس على أنه « لا يمكن فصل الفكر عن المادة المفكرة ، إذ أن هذه المادة قوام جميع التغيرات التي تحدث »[3] ولا يخرج عن هذا التأكيد قول أنجلز « ليس

---

(١) شاخنازاروف وآخرون : « **الناس والعلم والمجتمع** » ، دار التقدم موسكو . لا . ت .

(٢) **Staline: Materialisme dialectique, P.P. 11-12.**

(٣) نقلاً عن :
Engels: Socialisme utopique et socialisme Scientifique. Edit.sociales 1948, P. 17.

شعورنا وفكرنا، مهما ظهرا لنا متعاليين سوى نتاج عضو مادي وجسدي هو الدماغ»[1]، وقول لينين «إن لوحة العالم عبارة عن لوحة تظهر كيف تتحرك المادة، وكيف تفكر المادة»[2]. وكثير من هذه الأقوال نجدها موزعة عند ستالين في كتابه المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية.

وبهذا التصور المادي للتاريخ يصل الماركسيون إلى اعتبار الإنتاج وتبادل المنتجات هما الأساس في كل نظام اجتماعي. وكل تغير في نمط الإنتاج وفي تبادل المنتجات وطريقة توزيعها لا بد أن يحدث تبدلاً في بنية المجتمع ككل، في الاقتصاد والاجتماع والسياسة والفنون والفلسفة والآداب. والثورات الحقيقية على اختلافها، وكذلك التبدلات السياسية أياً كانت نشأتها، لا يمكن تفسيرها في معزل عن ملاحقة وسائل الإنتاج وطرق تبادل المنتجات.

فالثورة البورجوازية كانت نتيجة لتعارض نمط الانتاج البورجوازي مع نمط الانتاج الاقطاعي القديم القائم على الاكتفاء الفردي الضيق والمحدود. فقد كانت أدوات الانتاج الاقطاعي قاصرة على الأرض والأدوات الزراعية والحرفية وغيرها من أدوات الإنتاج المتواضع المعدة للاستعمال الفردي، ومثلها كان التبادل التجاري يقوم على أساس من التعاون البسيط. فلما قامت البورجوازية حولت وسائل الانتاج الفردية الضيقة إلى وسائل إنتاج جماعية قوامها المجموعات الكبرى من الناس في المصانع والمؤسسات التجارية وغيرها. وتهاوى بقيام البورجوازية الإنتاج الفردي الضيق، والتقسيم الطبيعي للعمل، ليحل محله الإنتاج الجماعي والتقسيم الممنهج والمنظم ذو المردود الكبير للاستهلاك على مستوى قومي وعالمي.

إلا أن هذه الثورة البورجوازية كانت ثورة إنتاجية تناولت وسائل الإنتاج، أما التبادل وعلاقات الإنتاج فظلت تسيطر عليها الأصول القديمة دون تغيير أساسي

---

(١) Ludwig Feuerbach P. 18.

(٢) G. Politzer et autres; Principes fondamentaux de la philosophie, Edit. Sociales, Paris 1954.

يذكر. فقد ارتفع مستوى الإنتاج البضاعي إلى حد هائل، فيما ظل تملك وسائل الإنتاج والإنتاج نفسه تملكاً فردياً. لا بل ان البورجوازية باعتمادها على الحرية في التعامل، حولت هذه الحرية لصالحها كحرية منافسة قُضي فيها على الإنتاج الفردي ليتحول اصحابه إلى عمال داخل المصنع الكبير، وهذا ما أوجد التناقض بين جماعية الإنتاج وبين التملك الفردي للانتاج ووسائله الذي باتت له صفة رأسمالية، وكان هذا التناقض يزداد حدة مع اتساع كثافة جمهور العاملين الذين لم تَبْقِ لهم المزاحمة الرأسمالية سوى جهد الساعد المسخر لخدمتها، فاتخذ التناقض صفة تناحرية بين طبقة البروليتاريا والطبقة البورجوازية المالكة لكل أدوات الإنتاج، والمتحكمة بسوق التبادل الاقتصادي.

ومع مرور الزمن، وتصاعد وتيرة الإنتاج، اتخذ التبادل الاقتصادي في الرأسمالية صفته العالمية محطماً حواجز الحدود الاقليمية. وإن كان ارتفاع وتيرة الإنتاج قد أدخل التحسينات اللامتناهية على الآلات المستعملة في الصناعة والتجارة، وأدّى إلى الاكتشافات العلمية الكبرى في مجالات الحياة العلمية على اختلافها، فإن تكدس الإنتاج البضاعي أدّى إلى مزاحمات عنيفة داخل حدود الوطن الواحِد بين المنتجين المحليين الكبار، كما أدى إلى المزاحمات العنيفة بين المنتجين الكبار على الصعيد العالمي، والتي ظهرت على شكل صراعات بين القوميات، في حين أن حقيقتها صراعات رأسمالية للسيطرة على الأسواق التجارية العالمية.

وكان المغلوب في هذا الزحام يُبعَدُ بلا رحمة، وكان جيش العاطلين يزداد باضطراد، مشكلاً الاحتياطي الذي تستخدمه البورجوازية في التحكم بأجور اليد العاملة عن طريق مبدأ العرض والطلب، والنزول بهذه الأجور إلى مستوى متدنٍ، مما يجعل ربح الرأسمالي يزداد على حساب إفقار الطبقة العاملة. وهكذا كان يتراكم البؤس مع تراكم رأس المال، وقد وصل هذا التراكم ذروته مع قيام التروستات، الشكل الأعلى للمزاحمة الرأسمالية.

إن فوضى الإنتاج الرأسمالي الذي بلغ ذروته مع التروستات أدّى إلى أن تتسلم الدولة قيادة الإنتاج باعتبارها الممثل الرسمي للمجتمع الرأسمالي برمته. ولكن قيام الدولة كان عاجزاً بدوره عن حل التناقضات بين الإنتاج الجماعي والتملك الفردي لوسائل الإنتاج، وكان لا بدّ من حل جذري «لا يتم إلا بجعل نمط الإنتاج والتملك والتبادل على توافق مع الطابع الاجتماعي للقوى المنتجة الحديثة، أي بجعل نمط الانتاج والتملك والتبادل على توافق مع الطابع الاجتماعي للإنتاج. ولا يمكن أن يبلغ المجتمع هذا الهدف إلا إذا استولى صراحة، دون لف ودوران على ملكية القوى المنتجة التي أصبحت قوية إلى حد أنها لم تعد تتحمل إدارة غير إدارة المجتمع نفسه»[1].

ولكن القيام بهذا التغيير، وإن كان يتم بإرادة غالبية المجتمع، فإن أداته الفاعلة هي الطبقة العاملة المنتجة، التي تستعيض عن طريقة التملك الرأسمالي بطريقة التملك الاجتماعي المباشر لوسائل الإنتاج. فالبروليتاريا هي التي تنتزع سلطة الدولة الرأسمالية الموكول اليها الحفاظ على شروط الاستغلال، وتسلم هذه السلطة إلى الطبقة أو الدولة التي تتملك وسائل الإنتاج باسم المجتمع ككل. وتكون سلطة الدولة في هذا الدور سلطة انتقالية، لا بدّ لها أن تتلاشى بالتدريج، تبعاً لتوافر الشروط المادية أي زوال الطبقات، وتوافر الشروط الاقتصادية لخدمة المجتمع، والقضاء على التبذير المتمثل في ترف الطبقات المسيطرة وممثليها السياسيين. ويدخل المجتمع إذ ذاك في صراعه الدائم مع الطبيعة ومع ذاته في آن معا.

تلك هي أبرز المذاهب الاجتماعية التي حاولت أن تكتشف القوانين التي تسير بموجبها الحياة الاجتماعية. وكل من هذه المذاهب نشأت في ظروف هيأت لها

---

(١) انجلز: **تطور الاشتراكية من طوباوية الى علم** ـ المكتبة الماركسية الكلاسيكية، دار الفارابي، بيروت ١٩٧٨، ص ١٠٦.

تركيز تطلعاتها على جوانب معينة، إلى أن اهتدت إلى مفهوم القوانين المترابطة في قانون كلي موحد.

كانت الأفكار الاجتماعية قبل القرن الثامن عشر مختلطة بالأفكار الدينية، وظلت رواسب المعتقدات الدينية متحكمة بكثير من الأفكار حتى بعد ظهور الصناعة في أوروبا. وكان الاقتصاد الزراعي، ونظام الطبقات المهنية Corporation، وسيطرة الخرافة، عاملاً هاماً في تحكم الفكر اللاهوتي بالفكر الاجتماعي والسياسي، وأسهمت الكنيسة الرومانية في تركيز سلطة الملوك على أساس من الحق الالهي. فالتوحيد الديني في أوروبا رافقه توحيد سياسي، فكانت نظرية تقديس الملوك باعتبارهم أبناء الآلهة أو ممثليهم على الأرض. وإن كانت هذه النظرية قد سادت الفكر السياسي القديم في الشرق، فإنها وجدت شكلها القانوني في الدولة الرومانية التي قامت على حق الملوك المقدس، أولئك الملوك المالكين لكل ما في الأرض، وللرعايا فقط حق الاستمتاع بها لصالح الاقطاع والاقطاعيين الذين يشكل الملك فيهم رأس الهرم. وكانت الكنيسة الرومانية الكاثوليكية نفسها هي الممثلة الحقيقية للاقطاع الأوروبي لا بل الاقطاع العالمي. وقد نجحت، بما كان لها من قوة منظمة، في توحيد أوروبا الغربية الاقطاعية بأسرها في نظام سياسي موحد، رغم التناقضات الداخلية للاقطاع المحلي، وأحاطت المؤسسات الاقطاعية بهالة من القدسية الإلهية، وكانت قواها منصبة على محاربة خصمين رئيسيين: الهرطقة الأرثوذكسية المنشقة في أوروبا الشرقية، والمحمدية الإسلامية في آسيا.

وفي هذا المجتمع القائم على الجمع بين السلطتين الدينية والدنيوية اشتد الاهتمام بالتربية ورعاية الأخلاق وفقاً لتعاليم الكنيسة، كأساس يجب أن تقوم عليه العلاقات الاجتماعية بين الناس. وكثرت صياغة القواعد الأخلاقية التي يجب على الناس اتباعها وفي طليعتها الطاعة واستنكار السرقة، ونبذ الماديات، وتأسيس العلاقات الاجتماعية على أساس صوفي. وكانت هذه التعاليم في معظمها مستوحاة

مما بشرت به تعاليم الحضارات الشرقية القديمة في مصر وبابل وأشور والصين والهند وبلاد فارس، وكانت هذه الحضارات تسيرها شعائر دينية، ولم تكن للعلم في هذه الحضارات القديمة قوانين ثابتة، فتأثير الإنسان في الطبيعة كان محدوداً جداً، ولذا كانت المعرفة فيها عفوية حسية، يبدو فيها العالم الخارجي خليطاً من الإحساسات المشتبكة، والكيفيات المختلفة مجردة من كل رابط منطقي، والاكتشاف فيها تابع للمصادفة، والتجربة مختلطة بالشعوذة والأساطير، هكذا كان الأمر في علوم الطب والكيمياء والفلك وكذلك الأمر في الحياة الاجتماعية وغيرها. ولم يتجرد العلم من الأحكام اللاهوتية تجرداً تاما إلا بعد نضوج التجربة، وتوسع الاستقراء، واستقامة طرائق البحث، والحصول بنتيجة ذلك على اكتشاف القوانين التي تنظم حركة الكون، وهي قوانين كان الحافز إليها ضرورات الحياة وحاجات الإنسان العملية. فالعلم إنما ينمو بتأثير المطالب العملية، وهو بالتالي خاضع لتطور الحياة. وهذا العلم محتاج إلى تجزئة الوجود ليتمكن من دراسته جزءاً جزءاً، وهذا ما كان يخشاه ويرفضه الفكر اللاهوتي الروحاني الشخصي المبني على تصور المعجزات، ومن هنا كانت مناقضة هذا الفكر اللاهوتي للفكر العلمي الموضوعي القائم على معرفة الوجود الخارجي بالاستناد إلى فكرة القانون الطبيعي.

والواقع أن التفكير الديني لم يكن له في وقت من الأوقات صفة كلية مطلقة، بل كان يضم في جوانبه تفكيراً عملياً متفقاً مع سلوك الإنسان ونشاطه، إذ كانت الحياة نفسها تبعث الانسان على القول بخضوع الحوادث الطبيعية لقوانين ثابتة. ولهذا كان التفكير اللاهوتي والتفكير العلمي متداخلين عندما كان الاستقراء ناقصاً، والحياة التجريبية غير ممكنة بشكل موسع وعميق؛ فكانت الصناعة نفسها مفعمة بالروح الدينية، خاضعة للاعتقادات الوهمية، وكانت التصورات الدينية وثيقة الارتباط بالأغراض النفعية، ملازمة للأشياء المادية التي لا تتولد إلاّ من العمل، فكانت تربط كل معرفة مادية جديدة بوسائل روحانية. فالإنسان في المجتمع اللاهوتي يزرع ويصطاد ويبني ويتفنن في صناعاته البدائية، ولكنه في

الوقت ذاته يبتهل لآلهته ويدعو ويتضرع ويقدم الأضاحي، جامعاً في ذلك بين الوسائل الروحية والوسائل المادية، ويتصل بالطبيعة مباشرة بطريق الرقي والطلاسم، ولم يشذ عن ذلك علم من العلوم، وحتى الرياضيات اكتسبت اعدادها صفة قدسية. وتخليص العلوم من صفتها اللاهوتية هذه يعود الفضل فيه إلى ظهور الطبقة البورجوازية التي كانت فصائلها المدنية هي الفصائل الأكثر ثورية لارتباطها بالعمل الصناعي. فهي التي حررت العلم من اللواحق اللاهوتية، أما الأخلاقيات والسياسيات والعلوم الإنسانية جميعها فلم يصبها ما أصاب العلوم الاختبارية من تحرر وثورة؛ فظلّ ارتباطها بالروحانيات على جانب كبير من القوة، وكان تحررها منها أشد صعوبة وتعقيداً، وكانت البورجوازية في نضالها من أجل البقاء تستخدم هذه الروحانيات عائقاً عن أن تسير العلوم الاختبارية والعلوم الاجتماعية على السواء في خط واحد من التوازن. وبهذا الفصل بين العلوم التطبيقية والعلوم الإنسانية ظهرت النظريات الإصلاحية على اختلافها. وعلى مر العصور كان ظهور الطبقة البورجوازية في أوروبا ثورة حقيقية في مجالات الحياة جميعها، في العلم والاجتماع والاقتصاد والسياسة، فقد رافق ظهورها ـ بحكم حاجتها إلى تطوير إنتاجها الصناعي ـ ازدهار عظيم في علوم الفلك والميكانيك والفيزياء وعلم الأحياء والتشريح، وباتت هذه العلوم تسير في منهجية موضوعية بعد أن كانت خاضعة لتوجهات الكنيسة وفروض الإيمان. فظهر معها لأول مرة التمرد على الصعيد العلمي، وانتقل هذا التمرد في جدلية واضحة إلى الشؤون الدينية نفسها، فكان الإصلاح الديني المعروف الذي تطورت مضامينه من لوثر إلى كالفن الذي استجابت عقيدته الدينية لحاجات البورجوازية الأكثر تقدماً في زمانه، فتهاوت على يده بنود الإيمان الاقتصادي القديم، لتحل محله حرية العمل، والتجارة والاقتصاد، ونظام الحرية والديمقراطية، والنظام الجمهوري على صعيد السياسة. وبدت هيكلية النظام الاقطاعي أضيق من أن تناسب القدرة التوسعية للإنتاج البورجوازي، فكان محكوماً على النظام الاقطاعي أن يسقط.

كانت أولى الثورات البورجوازية في ألمانيا مع بداية النهوض البورجوازي الأوروبي. ولكن هذه الثورة ما لبثت أن انحرفت إلى صراع بين الأمراء المحليين والسلطة المركزية، وكانت ثانيتها في انكلترا، وانتهت إلى التسوية المعروفة بين الطبقة البورجوازية وكبار الملاكين الاقطاعيين السابقين سنة ١٦٨٩ بعد سلسلة من الثورات والردات الاقطاعية المضادة انتهت بنظام ملكي دستوري يضمن القيادة السياسية للاقطاعيين، مقابل الاعتراف بالمصالح الاقتصادية والمالية والصناعية والتجارية للطبقة الوسطى. أما الثالثة فتمثلت بالثورة الفرنسية التي تميزت بقضائها النهائي على نظام الاقطاع. ورافق هذه الثورات الثلاث نهوض في الحياة الفكرية، فإن كانت تعاليم لوثر في جانبها الاجتماعي والاقتصادي هي ثورة على اقطاع الكنيسة، فهي في جانبها الفكري، إحلال الحرية الفردية في الدين محل العصمة البابوية المقدسة، وكان النهوض الفكري في انكلترا خلال القرن السابع عشر هو امتداد لنهضة الفكر في ألمانيا. ولما شارف القرن السابع عشر على الأفول كانت أفكار بيكون قد احتلت مكانتها الكبرى لدى النخبة المتقدمة من المثقفين الإنكليز. وكان بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) يعتقد أن الحس هو مصدر كل معرفة، وأن العلم برمته يقوم على التجربة ويتقدَّم باخضاع المعطيات الحسية للمنهج العقلاني في البحث والاستقراء والتحليل والمقارنة والملاحظة والتجريب. وعلى يد هوبس (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) تحررت مادية بيكون من لواحقها اللاهوتية، وكانت محاولة لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) في الفهم البشري نقلة واسعة إلى الأمام أفاد منها الفلاسفة الإنكليز اللاحقون أمثال كولنز (١٦٧٦ ـ ١٧٨٤)، ودودويل، وهارتلي وغيرهم. كما أفاد منها وبشكل واسع المعلميون الفرنسيون الذين وضعوا الأساس للتقاليد العلمية في كل مناحي المعرفة، وظهرت آثارهم واضحة في الشعارات التي تبنَّتها الثورة في تأليه العقل. ولكن هذا التأليه كان ينحسر عكساً مع اضطراد ترسيخ البورجوازية لمصالحها، وكانت العودة إلى الدين احدى الوسائل التي استلفتها البورجوازية من النظام الاقطاعي القديم، ليس فقط لوقف

المد الثوري لدى جمهور الكادحين، بل وحتى عند علمائها الذين قطعوا ما بين الاكتشافات العلمية والفكر الفلسفي، معيقين بذلك طريق الثورة في الوصول إلى غايته الطبيعية، وكان هذا التشبث يزداد قوة مع انتشار المذاهب المادية بشكل أكثر شمولاً ودقة، ولا سيما مذهب المادية التاريخية الذي قدم للطبقة العاملة منهجها الثوري للنضال الاجتماعي والسياسي، فكانت حركة احياء الدين وما شابهه من الدعوات، ثم تنظيم الجمعيات الدينية، أبرز ما تميز القرن الثامن عشر في انكلترا وأواخر القرن التاسع عشر في القارة الأوروبية بأكملها، وتم ذلك بتوجيه البورجوازية نفسها.

وفي القرن التاسع عشر كانت المحاولات على أشدها لإضفاء المثالية على الفكر، وكثيراً ما اختلطت المادية بالمثالية لدى مفكري هذا القرن، أوغست كونت السانسيمونيين والاشتراكيين الطوباويين على العموم. وحتى الاتجاهات التجريبية كانت تخرج من غاياتها في خدمة التقدم عندما كانت تلجأ إلى تفسير الظواهر تفسيراً آحادياً وتنسب حتميتها إلى عناصر معينة وتخفي بقية الظواهر الأخرى الفاعلة، كما هي الحال في المذاهب العضوية والجغرافية التي أشرنا إليها. ونحن لا نشك في أن تاريخ الإنسانية يبقى هو العلم.

ونحن في الشرق العربي في أشد الحاجة إلى التاريخ الاجتماعي لاكتشاف أسس التقدم، وسواء أكانت هذه الأسس هي الإصلاح أم الثورة، علينا أن نتنبه على الدوام على ألاّ يغيب عنا الفكر المادي في جدليته الصاعدة فيوقعنا غيابه في كل الاحتمالات التي يرسمها لنا الأعداء في الداخل والخارج. ونحن في محاولتنا النهوض لا بدّ لنا من العودة إلى استقراء تاريخ التقدم الاجتماعي العام، لا سيما الفكر الأوروبي، وما مر به من أطوار وتغليب ظاهرة على ظاهرة إلى أن اهتدى إلى وحدة الظواهر وتفاعلها، وتلك كانت غايتنا من بدء حديثنا بهذا العرض، لعله يقدم بعض الفائدة في زمن يكثر فيه الجدل حول الإصلاح والثورة في أنحاء العالم الثالث المتحفز الى التحرر الوطني، وارساء قواعد الاستقلال على أسس ثابتة من الحرية والمساواة والعدل.

الباب الثاني

الإصلاح في الفكر العربي الحديث

مقدّمة:

لم يترك لنا التاريخ العربي الحديث مجالاً للرد على ما كان شائعاً لدى عدد من المؤرخين الأوروبيين في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، من أن حياة الأمم الشرقية تخضع لنواميس غير تلك التي خضع لها الغرب في تطوره التاريخي. فقد ظهرت بادية للعيان الأخطاء العلمية الفادحة لأولئك الذين ذهبوا إلى أن تاريخ الشرق ـ دون سواه ـ ستظل تتحكم به الشعائر الدينية التي تقوم على نفي تطور الموجودات، ونفي تطور الحضارة المحلية، وذلك على خلاف أمم الغرب التي قام تطورها على الاستقراء العلمي والاستنتاجات المنطقية. وباتت الغالبية الساحقة من المفكرين في الشرق والغرب مع رأي بارتولد «V.Barthold» الذي كان سباقاً إلى دحض كثير من هذه المزاعم، عندما قرر وبحق، أن شعائر الدين في الشرق كانت ملزمة بأن تلتئم مع شروط الحياة، وأنه كثيراً ما كانت تنشأ تحت لواء الدين حركات مصدرها العوامل الاقتصادية. وقد رفض المفكر العربي بندلي جوزي في وقت مبكر من هذا القرن مبدأ التمايز النوعي بين الحضارات عندما قدم لكتابه «من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام» بقوله: «ان تاريخ الشرق وحياته الاجتماعية وعقلية شعوبه تخضع لنفس النواميس والعوامل التي خضعت لها حياة الأمم الغربية. وأن أمم الشرق قطعت في حياتها الطويلة، وستقطع ذات المراحل والأدوار الاجتماعية التي قطعتها الأمم الغربية...».

والدراسات الحديثة التي تناولت تاريخ الاسلام في الشرق باتت أكثر ميلاً إلى

تعليل الفتوح العربية القديمة بعوامل اجتماعية واقتصادية وتاريخية، وتنفي إرجاع هذه الفتوح إلى مجرد الحماس والتعصب الديني، وما ينطبق في ذلك على ماضي الإسلام البعيد ينطبق على ماضيه القريب وحاضره. ففي الغرب حلّت الكنيسة محل الوثنية واستطاعت أن توحد شعوب القارة الأوروبية تحت ظل النظام الاقطاعي لمدة تقارب الألف عام تحكمت فيه بمجرى الحضارة، وسيطرت على الثقافة، ووجهت النظام التربوي بما يكفل مصالحها ويوطد استقرارها، فكان الرهبان والقسس يحتكرون العلم والتعليم. ولكن انبعاث الحياة الاقتصادية مع نهاية القرن الثالث عشر، وما رافق هذا الانبعاث من الحاجة إلى تطور العلوم كان ايذاناً بالقضاء على مركزية الكنيسة. وكان ظهور القوميات من أبرز ما عرفته أوروبا في العصور الحديثة، وارتدى نضال البورجوازية الناشئة ضد الاقطاع حلة دينية في بداية الأمر، وكان الإصلاح الديني خير معبّر عن طموحات تجار المدن وجماهير الأرياف، وظل هذا الرداء الديني يتكيف مع الظروف الاجتماعية والاقتصادية إلى أن كانت الثورة الفرنسية التي خلعت الرداء الديني كلياً، وخاضت معاركها على خطوط سياسية مكشوفة.

والشرق العربي ـ إذا ما استثنينا الخصوصية الملازمة لكل شعب ـ لا يختلف في قانون تطوره عما جرى في الغرب. فقد كان الفتح العثماني بمثابة العودة إلى جمع أجزاء الامبراطورية العربية الإسلامية التي لحقها التفكك والاقتسام، فخلال مدة لا تزيد على المابة عام خضعت أقطار الخلافة الاسلامية العربية لحكم العثمانيين في شيء من المركزية الدينية والسياسية تفاوتت فيها درجات التبعة للباب العالي. وكان النظام الاقتصادي والسياسي لهذه الامبراطورية هو النظام الاقطاعي الذي كان سائداً من قبل، وكان السلطان هو المالك الأعلى للأرض، وكانت الأراضي المملوكة ملكاً خاصاً والقليلة نسبياً هي في يد كبار الملاكين. وكانت الأراضي الواسعة العائدة الى المؤسسات الدينية مصدرها التبرعات التي قدمها كبار الاقطاعيين دعامة لنظامهم الاقطاعي، فكانوا يهبون العقارات الكبيرة إلى المساجد

والمدارس والتكايا والزوايا الملحقة بها. وكثيراً ما كان الفلاحون الصغار يهبون ما لديهم من أراضٍ إلى الأوقاف تخلصاً من اغتصاب الاقطاعيين لها، ويتصرفون بها مقابل دفع الضريبة لهذه الأوقاف. ولذلك باتت المؤسسات الدينية هي المالكة للجزء الأكبر من الأراضي، تديرها بالطريقة نفسها التي يدير بها الاقطاعيون شؤون قطاعاتهم، وباتت سلطتها المرتكز الأقوى للنظام الاقطاعي بما لها من نفوذ ديني كبير.

ومنذ القرن السادس عشر حكم العثمانيون البلاد العربية بواسطة نظام الخلافة الذي يجمع بين السلطتين السياسية والروحية، وكان التشريع والمحاكم والمدارس الملحقة بالمساجد وممتلكات الأوقاف الواسعة جميعها خاضعة له، وكان المفتي الأول في الامبراطورية هو شيخ الإسلام ويتبع له في شكل تسلسل هرمي علماء الدين والفقهاء، وهؤلاء هم المشرفون على إقامة التوازن بين السلطتين الدينية والمدنية، ويشرفون بشكل خاص على التعليم في جميع البقاع الإسلامية وعلى شؤون الزواج ونظام الأسرة. ولم يكن هذا النظام يختلف عن إدارة الكنيسة الأوروبية إلاَّ في الجزئيات.

وكما حدث للكنيسة الغربية، خضع النظام الاقطاعي العثماني للتفسخ. فمنذ نهاية القرن السابع عشر لحق الامبراطورية العثمانية تدهور في ميادين الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية نتيجة لتبدل علاقات الانتاج القديمة، وازدياد شره الاقطاعيين، ونمو العلاقات البضاعية النقدية الخارجية، التي تحكمت بها الاستثمارات الأجنبية. وكانت هذه العوامل جميعها سبباً في تحطم القوى الإنتاجية القديمة والتي كان المنتج الأساسي فيها هو الفلاح. وازدادت الفتن والحروب التي هددت بالانقراض قرى زراعية بأكملها وانتشرت المجاعات. وانخفض على سبيل المثال عدد قرى إيالة حلب في القرن الثامن عشر الى ٤٠٠ قرية من أصل ٣٢٠٠[١]

---

(١) لوتسكي: **تاريخ الأقطار العربية في العصر الحديث**، دار التقدم موسكو، ١٩٧١، ص ٥٨.

كانت قائمة عند دخول العثمانيين في القرن السادس عشر، والأمر نفسه يقال عن وادي الفيوم وسهول الدلتا الخصبة في مصر. أما المدن فأصبحت تجارتها في يد التجار الأجانب في معظم العواصم الكبرى، كالقاهرة وبغداد ودمشق وحلب[١].

وفيما كانت التجارة المحلية تتعرض للافقار المتزايد، واتخذت التجارة الخارجية صفة التحكم بمصير ممتلكات الدولة العثمانية والذي انتهى بما هو معروف من مصطلح المسألة الشرقية إبان القرن التاسع عشر، كانت هذه العوامل الداخلية والخارجية عامل يقظة دفعت المصلحين إلى تداركه. وكان الاستعمار الزاحف الى الشرق الأدنى والأقصى من جراء ضعف السلطات المحلية وفي طليعتها السلطة العثمانية هو الأكثر خطراً، فهبت معظم أقطار الشرق العربي تفكر في إبعاد مآسيه عن الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية والدينية. وكانت نظرات هذه الأقطار العربية متفاوتة في الحكم على هذا الخطر الداهم وسبل معالجته، ولكنها جميعها ربطت بين هذه المقاومة للاستعمار وبين الإصلاح الداخلي. وكانت الاستجابة للإصلاح الديني هي الأقوى في معظم هذه الأقطار بسبب الخلفية الدينية القائمة عبر العصور، ولكن هذا الإصلاح كان ذا طبيعة سياسية واجتماعية اتخذت الدين سبيلها المفضل لتحقيق أغراضها، وكانت الجزيرة العربية الموطن الأول لهذا الإصلاح.

---

(١) لوتسكي: **تاريخ الأقطار العربية في العصر الحديث**، دار التقدم، موسكو ١٩٧١، ص ٧٤.

١ ـ الحركة الوهابية

وليس من المستغرب أن تكون الجزيرة العربية هي الموطن الأول للإصلاح رغم شح حظّها من التقدم الاقتصادي والاستنارة الفكرية. فهذه الجزيرة عرفت الغزو الاستعماري المباشر لعدد من أقطارها الساحلية، واذا وضعنا جانباً استيلاء الأتراك على مناطق البحر الأحمر أي الحجاز وعسير واليمن في القرن السادس عشر، فإن الإنكليز والهولنديين والبرتغاليين كانوا قد أقاموا في هذا القرن قواعد هم التجارية على الساحل الشرقي من الجزيرة، وفي القرن الثامن عشر استولى الفرس على الأحساء وعمان والبحرين، ولم يسلم من الغزو الأجنبي سوى المناطق الداخلية المحاطة بالصحارى. وكان النضال ضد هذا الغزو الأجنبي عامل يقظة حقيقية، إذ استطاع الأئمة الزيديون في القرن السابع عشر أن يطردوا الأتراك الذين لم يبق لهم في الحجاز سوى السلطة الأسمية، كما طردوا الفرس من عمان في منتصف القرن الثامن عشر، وبقيت المناطق الخليجية في يد الانكليز، وهي الأقاليم التي حاول الوهابيون تحريرها في القرن التاسع عشر في سلسلة من الحروب المتواصلة التي لم يحالفها النصر.

أما إقليم نجد في قلب الجزيرة فقد كان خاضعاً لتجزئة إقطاعية في مواطن الحضر، ولتقسيم قبلي في مناطق البدو، هذا إلى جانب تقسيم طبقي من نوع آخر قوامه القبائل الحرة والقبائل التابعة أي الأشراف والعبيد. وكان التناحر بين هذه الفئات قد بلغ أشده في القرن الثامن عشر، وقضى على حياة الزراعة التي انتقل

اليها البدو بدافع الحاجة إلى الاستقرار وتأمين موارد ثابتة للعيش، وتعرضت المدن لغارات البدو التخريبية، وتعطلت طرق التجارة مع البلدان المجاورة التي كانت تستورد منها ضروريات العيش كالقمح والملح والأقمشة. وكان القضاء على هذه الفوضى أمنية اجتماعية واقتصادية، وكان التطلع جاداً لتأمين حد من الاستقرار الاقتصادي لا يمكن توفيره بدون وحدة سياسية تضبط النظام وتؤمن استمرار العلاقات الداخلية والخارجية، وتقضي على التجزئة الاقطاعية والعشائرية للجزيرة العربية.

فحركة الإصلاح الوهّابية هي في عمق غاياتها حركة توحيد سياسي، وكان كل ما في الجزيرة يذكِّر إلى حد كبير بعهد النبي، سواء لجهة انتشار الفوضى القبلية والاقطاعية، أم لجهة كثرة المعتقدات الدينية المحلية التي رافقت التوزع القبلي. فلا عجب أن تتبلور هذه الحقيقة الاجتماعية في حلة دينية هي العودة إلى التوحيد عماد الاسلام ومزيته الكبرى. ومحور القرآن الكريم، وآية التوحيد فيه ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألاّ نعبد إلاّ الله ولا نشرك به شيئاً، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله. فإن تولوا فقولوا أشهدوا بأنّا مسلمون﴾.

ومحمد بن عبد الوهاب الذي أطلق على نفسه وعلى أتباعه اسم «الموحدين» هو ابن العينية بنجد، ولد في قبيلة تميم الحضرية، وفي أسرة عرفت بانصرافها إلى شؤون الدين، وعرف عنه أنه كان كثير الترحال طاف في كثير من بلاد العالم الاسلامي، فزار مكة والمدينة والبصرة وبغداد ودمشق ووصل في تطوافه الى كردستان وهمذان وأصفهان، وكان في كل مكان يحل فيه يدرس التصوف والفقه على أيدي علمائه المعروفين. وكان القاسم المشترك لهذه البلدان التي زارها أن الإسلام المطبّق فيها قد داخله الكثير من الفساد، إذ تحولت قبور الأولياء إلى محجّات تقدم لها النذور، وتشد اليها الرحال، لاعتقاد الناس أن أولئك الأولياء قادرون على النفع والضر، وأن أضرحتهم ما زالت تشرك مع الله تعالى في تصريف

الأمور ودفع الأذى وجلب الخير، لا بل تراهم يشركون مع الله حتى النبات والجماد. وهذا ليس قاصراً على بلدة بعينها أو قطر بمفرده، وهذا ما جعل ابن عبد الوهاب يدرك أن تعاليم الاسلام في محنة، ولا بد من ردها إلى الأصل، إلى الكتاب والسنة.

والحق أن تعاليم محمد بن عبد الوهاب لم تأت بجديد على صعيد المعتقد الديني، أما على الصعيد الأخلاقي والتربوي فكانت لها صفة اجتماعية كبرى، وهذه الصفة الاجتماعية توافقت مع حاجات الجزيرة، بل حاجات المجتمع الإسلامي بكامله آنذاك. ونحن وان كنا لا ننكر أن تفقه محمد بن عبد الوهاب على إبن التيمية أو غيره، ممن عرفهم عن طريق مراجعة كتبهم، أو عن طريق من جادلهم من العلماء، قد أسهم إلى حد كبير في إنارة عقله وأوحى إليه بالاجتهاد والدعوة إلى الإصلاح، فان الذي نذهب اليه أن ما أثار ذهنه كان مصدره الواقع الاجتماعي الذي بلغ في زمانه درجة مريعة من الانحطاط. وقد أحسن محمد بن عبد الوهاب وصف هذا الواقع، ولكنه عندما رده إلى أسبابه لم يجد أمامه سوى فساد المعتقد الديني، مبتعداً في ذلك عن تفسير هذا الواقع المادي بأسباب مادية. لقد غابت عن مصلح الجزيرة الأسباب الحقيقية للتأخر وانتشار البدع والخرافات، وذلك لأنه لم ينظر إلى التبدل التاريخي في حياة المسلمين، بل نظر الى العقيدة، فالمسلمون لم يتغير عندهم شيء إلاّ العقيدة، فتدنوا من سمو التوحيد الى حضيض الشرك.

ولكن التوحيد الديني الذي نادى به محمد بن عبد الوهاب لقي تجاوباً لدى آل سعود في الدرعية، وهذا التجاوب كان سياسياً واجتماعياً، وهكذا اتّخذ الإصلاح مضمونه الحقيقي وأبعاده الحقيقية. ولم تكن الدعوة في الواقع تبشيراً بدين جديد، أو عقيدة جديدة، بل إزالة العقائد البدائية الشائعة بين العرب، من عبادة الطلاسم من أصنام وحجارة وينابيع وأشجار وغيرها من الأشكال الدينية المتنوعة التي فرضها المستوى البدائي للتطور الاجتماعي في الجزيرة العربية، والذي كان رديفاً للانقسامات العشائرية، وبالتالي حائلاً دون التوحيد السياسي.

ولم يكن هذا التوحيد السياسي بالأمر السهل لو لم يَتَبَنَّ شعاراً دينياً، ولو لم يهيأ له تهيئة أخلاقية كافية، فقد عبئت النفوس بفكرة العودة إلى الإسلام في بساطته الأولى وطهارته ونقاوته، واتّخذ له في ميدان الثقافة نوعاً من التحريم للكتب المليئة بالتوسلات الضارة بالعقيدة، وكانت هذه في أكثرها موجودة في كتب من تأخر من المتصوفين. فلا التجاء إلاّ إلى الله، ولا اعتماد في الدنيا والآخرة إلاّ عليه. أما في الحياة العامة، فقد اتخذ التوحيد صفة تقشفية صارمة لا يمكن أن يتحملها إلاّ من نشأ وشب في ظروف الصحاري القاسية. فقد حرمت على اتباع الدعوة كل أنواع الترف، فلا نبيذ ولا قهوة ولا تدخين، حتى ولا غناء أو ضرب على الآلات الموسيقية. أما في العادات والتقاليد، فقد بلغت الجرأة الوهابية حد القضاء على مقدسات الكعبة، فذهب الخصوم إلى القول بأن الوهابيين هدموا قبر الرسول في المدينة المنورة، وخربوا مآذن المساجد، وأنكروا الاستغاثة بالنبي، وأنهم فسروا القرآن والحديث بما يوافق أهواءهم، وأنهم كفّروا كل من ليس على مذهبهم.

إن دعوة الارتداد الى الينابيع الصافية الأولى في صدر الإسلام، والعودة إلى كتاب الله وسنة رسوله ليست جديدة في تاريخ الإسلام، ودعاتها كانوا على الدوام من رواد الإصلاح. وهذه العودة كانت تعني في المضمون الاجتماعي الانطلاق من البداية، من الأسس التي لم يلحقها بعد فعل التطور التاريخي وتعقيداته الاجتماعية والاقتصادية والسياسيّة. فالعودة تعني إلغاء كل ما لا يخدم مصالح الفئات الداعية للإصلاح، ولكن دعوة العودة إلى الأصول كان يرافقها دوماً الدعوة إلى الاجتهاد في أمور الدين أي تفسير الدين تفسيراً جديداً. وكل تفسير جديد يتضمن فلسفة اجتماعية وسياسية جديدة تعكس صورة المرحلة الاجتماعية التي بلغها التطور التاريخي في أمة من الأمم أو شعب من الشعوب. ولذا نرى محمد بن عبد الوهاب ينكر إغلاق باب الاجتهاد في أمور الدين ويعتبر، كمعلمه ابن التيمية، أن هذا الباب مفتوح لمن يحسنون فهم الكتاب وصحيح

السنة. وكانت اجتهاداته ترمي في معظمها إلى مكافحة الإسلام الرسمي الذي استغله العثمانيون لصالحهم، فكان الخليفة العثماني والباشوات الأتراك في نظر الدعوة الوهابية في طليعة المرتدين، وهذا الاتجاه المعادي للأتراك هو اتجاه تحريري غايته توحيد الجزيرة، لا بل توحيد الأقطار العربية بكاملها تحت راية الإسلام النقي.

والإصلاح الوهابي يذكرنا في كثير من وجوهه بالإصلاح اللوثري الذي تعاونت فيه سلطة الأمراء مع الأيديولوجية البروتستانتينية، أو السلطة المدنية والسلطة الدينية. فعندما اضطهد ابن عبد الوهاب في بلده العينية خرج إلى الدرعية مقر آل سعود، ودخل في حلف مع أميرها محمد بن سعود وابنه عبد العزيز ١٧٤٤، وتعاهدوا على الدفاع عن الدين الصحيح، ومحاربة البدع، ونشر الدعوة باللين أو العنف حسبما تقضي الحاجة. وانطلاقاً من الايمان بقضيتهم العادلة استطاعوا خلال ما يربو على أربعين عاماً من الكفاح العنيد، المؤيد بنظام تربوي وعسكري صارم، من إخضاع الجزيرة لحكم اقطاعي كبير تقلصت فيه معالم التجزئة والفوضى. وتوحدت نجد بعد وفاة محمد بن عبد الوهاب سنة ١٧٩١ تحت زعامة الأمراء السعوديين الذين جمعوا في أيديهم السلطتين الدينية والمدنية، وانتقلوا إلى تحرير ما تبقى من أقطار الجزيرة فيما وراء حدود نجد، واستطاعوا ما بين ١٨٠٣ ـ ١٨١٤ تأسيس دولتهم العربية الكبرى، التي أصبحت مكة والمدينة قاعدة لها. وكان حلمهم يتوق الى أبعد من حدود الجزيرة لا سيما سوريا والعراق الخاضعتين لحكم الباشوات الأتراك، ولكن التطور الاجتماعي في هذين الاقليمين لم يكن مشابهاً لما كان عليه في الجزيرة، فلم تلق الدعوة هنالك ما لاقته من استجابة لدى الكثيرين من الاقطاعيين الحجازيين وزعماء القبائل المقتنعين بضرورة توحيد جزيرتهم. فظلت نضالاتهم خارج الجزيرة محدودة الفائدة لا تتعدى الغارات على المدن والتي بلغت ذروتها في الإغارة على كربلاء وانتهت بدون نتيجة.

كان توحيد الجزيرة هو الوجه التقدمي الوحيد للإصلاح الوهابي، مع ما رافق

هذا من توحيد ديني قضى على الخرافة والدجل باسم الدين. ومن الخطأ الظن أن هذا التوحيد بنوعيه قد تم بفعل سحر العاطفة الدينية وحدها، بل إن هذه العاطفة الدينية ذاتها قامت على أساس مادي محلي، وعلى أساس من نضج الظروف الموضوعية، وقدرتها على استساغة هذا المعتقد الديني الجديد. وما نجح في الجزيرة لم يكن محتملاً نجاحه بالضرورة في مكان آخر؛ فالحاجة الموضوعية هي التي خلقت الوهابية كمعتقد خاص بالجزيرة، ووفرت لها إمكانية الانتصار في الداخل، وإمكانية التصدي لحروب محمد علي التنكيلية في الخارج. ولا نغالي في الحكم أن الانتصارات المؤقتة لحملات محمد علي ما كان لها أن تتم في غياب الظروف الموضوعية للتجار المصريين، والدولة المصرية التركية التي أقلقتها الخسائر الكبرى من جراء توقف الحج، باب التجارة الأكبر، واعتبار الجزيرة مفتاح الطريق لسوريا والعراق.

إن ظهور الأفكار وانتشارها ليس مجرد نزوات مثالية تخلق من العدم، ولا بد لها من أساس مادي هو الذي يخلقها ويقويها أو يعطلها ويقضي عليها. إن فطنة الانسان تحمله على البحث وفقاً للموضوع ومادته، وبذلك يكون الفكر معيَّناً، ولكن عندما يعمل العقل حول نفسه كما يصنع العنكبوت نسيج بيته ـ كما يقول بيكون ـ عندئذ يكون عمله عقيماً يدور في لفَّافة، وينسج نسيجاً يستحق التقدير بسبب جمال الخيوط وصنعها، ولكنه نسيج مجرد من اللب والفائدة. وهذا القول ينطبق على الدعوة الوهابية بل على دعوة كل إصلاح. فالدعاية التي أُحكمت ضد هذه الدعوة لم يعرف لها تاريخ الشرق العربي القديم والحديث مثيلاً في عنفها وتنوعها. فقد استغلت ضدها العاطفة الدينية المحافظة على وحدة الخلافة العثمانية ومراكز نفوذها لتنفير المسلمين من نتائجها الدينية. وغالى خصومها في تضخيم ما قامت به من هدم الآثار الدينية في الحجاز، كهدم القباب، وإزالة الحلى والزينة، التي كانت على قبر الرسول. ومن عجزوا عن إثارته عن طريق الدين، حاولوا إثارته عن طريق الغيرة على تدمير معالم الحضارة وآثارها، محاولين في ذلك اشراك

الناس جميعاً في حملة الغضب على هذه الدعوة وأصحابها، ولكن رد الفعل لم يكن على غرار ما انتظره الخصوم، فكانت البلدان التي بلغت مرحلة من التطور المشابه لتطور الجزيرة تُقبل على هذه التعاليم إقبال المحتاج لا إقبال الهاوي. فانتقلت عن طريق الحج إلى زنجبار والهند وبشّر لها مع بعض التعديل الذي اقتضته البنية المحلية كل من الإمام السنوسي في الجزائر وليبيا، والإمام الشوكاني في اليمن. ووضعت في تأييدها المطوّلات، والرسائل القصار، وكانت كلها مجمعة على رفض الخرافة، ومكافحة البدع. والإصلاح الديني مع محمد عبده لم يخرج في أساس مرتكزاته عن هاتين الدعوتين:

١ - محاربة البدع وما دخل على العقيدة الإسلامية من فساد بإشراك الأولياء والقبور والأضرحة.

٢ - فتح باب الاجتهاد الذي أغلقه ضعاف العقول من المقلدين[١].

ومن المعروف في أيامنا أن الخرافة انما هي نتيجة لأوضاع اجتماعية معينة، تكثر في المجموعات البشرية المحرومة من التنظيم الاقتصادي والسياسي، والتي لم تصل بعد إلى تنظيم اجتماعي يسمح بظهور الثقافة بالمعنى الصحيح. والديانة الحقيقية، والخرافة في التعريف الفلسفي ليست سوى عواطف معقدة هي مزيج من الخوف، والرهبة، والضعف، والجهل أمام الطبيعة وظواهرها، وتكثر في العشير البدائي. وفي هذه المجموعات يسقط البدائيون ما في نفوسهم من رغبات وإرادات وحياة على الكائنات المبثوثة في الطبيعة، ويحترمونها إلى حد التبجيل أو العبادة.

وهذه المجموعات البدائية كانت تشكل نسبة مرتفعة في العالم الإسلامي إبّان القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر، وكانت بالفعل شاغل الفئات المتقدمة في المجتمع الإسلامي، وكانت فكرة التوحيد هي الجانب الثقافي

---

(١) أحمد أمين: **زعماء الاصلاح في العصر الحديث**، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان ١٩٧٤ ص ٢٣.

والديني من المعالجة. أما الجانب المادي فقد ارتبط بتغيير ظروف المعاش، وهذا ما حققت بعضه الدعوة الوهابية في الجزيرة وخارجها. فكثر الاقتداء بسيرة رسول الله لدى المصلحين، والحث على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحرص على إعانة الفقراء. وتبلور هذا التبشير الجديد في نوع من المباشرة العملية، فكانت خلايا السنوسية أو زواياها نموذجاً من المؤسسات التي تجمع بين الدين والدنيا؛ فكانت كل واحدة منها تضم حقلاً ومدرسة ومسجداً ومضافة، وكان السنوسي يعين لها شيخاً من أئمة الدين والدنيا يقال له «مقدم» ينوب عنه وكيل يشرف على الشؤون الاقتصادية. وقد حرمت السنوسية على أصحابها التسول، وطالبتهم بالسعي والكد في زراعة الأرض، فتحولت البقاع القاحلة الجرداء على يد السنوسيين إلى بساتين تضم صنوف الفواكه والبقول والخضار. وكان السنوسي في ذلك قدوة لطائفته في الانخراط بالعمل اليدوي زراعة وصناعة حرفية «وعندما كان بعض تلامذته يطلبون منه أن يعلمهم الكيمياء ـ وكانت تعني عندهم تحويل المعادن غير النفيسة إلى معادن نفيسة بتلاوات وطلسمات ـ كان يسخر من هذه الأوهام ويعلمهم أن الإنتاج الزارعي في أرض الزوايا هو المصدر الحقيقي للثروة فيقول «الكيمياء تحت سكة المحراث... انها كد اليمين وعرق الجبين» وكان يعلم تلاميذه «أن العاكفين على الأوراد والأوراق والمسابح لن يتقدموا أهل الزراعة والحرف عند الله أبداً»[1].

ورافقت الدعوة الاقتصادية والاجتماعية لدى السنوسية دعوة تحررية واضحة من الأجانب الأوروبيين الذين كان يطلق عليهم اسم «النصارى الكفار». واستخدمت العقيدة السنوسية في وجهتين متضامنتين: الإحياء الاقتصادي، والدفاع عن ديار الإسلام، وهذا جل ما كان يعنيه عندها الايمان والكفر. وكان

---

(١) نقلاً عن محمد عمارة: **العرب والتحدي**، مجلة عالم المعرفة ـ الكويت مايو/أيار ١٩٨٠ ص ١٦٦.

أتباع السنوسية محاربين أشداء للاستعمار الفرنسي في مناطق السودان الغربي كانم ووداي ما بين (١٩٠١ ـ ١٩١٤)، وهم الذين قادوا مقاومة الغزو الإيطالي لمدة تزيد على العشرين عاماً.

وهكذا جاءت حركات الاصلاح الأولى متوافقة مع بيئات بدوية في طريقة عيشها واهتماماتها السياسية، ونجحت ايديولوجيتها الدينية في إعداد نظام تربوي يخدم حاجاتها الاجتماعية والسياسية على حد سواء، لا بل نجحت باسم الإسلام الموحّد في إيقاظ مفهوم طوباوي للوحدة العربية الشاملة. ولكن هذه الأيديولوجية كانت عاجزة عن التطوير خارج حدود التصور الذي ارتضته غاية لها، فكان مجتمع الإسلام في دور النقاوة الأولى هو الغاية، وسيرة السلف الصالح هي الطريقة، فظلت أسيرة دائرة التقليد المحافظ، قاصرة، بل منكرة لدور العقل، عاجزة أن تسير بالتجربة إلى نهاية أبعادها، ومن ثم انها وقعت في التناقض عندما ظنت أنها تستطيع أن تجمع بين التزمت الداخلي والانفتاح في مواجهتها للمدنية الحديثة. ومع الزمن بات تطهير الإسلام من البدع والخرافات يعني بالنسبة لها تطهيره من التصور العقلي السليم، وباتت الآلة الحديثة في دخولها إلى أقطار الجزيرة تحتاج إلى فتوى دينية تشهد بوجود مثيل لها في الصدر الأول من الدعوة الدينية، وكان ذلك كله مع وجود السيطرة الاقطاعية عقبة كأداء في وجه التطور الاجتماعي العام. أما ظاهرة التحدي للوجود الاستعماري الذي عرف بها هذا الإصلاح في البدء فقد تحول مع مرور الزمن إلى لون من المهادنة، ما لبث أن تحول الى نوع من التحالف ضد كل الحركات التقدمية. وليس في ذلك ما يدعو الى العجب، لأن موطن الاصلاح الوهابي ظل ـ بحكم الفراغ الاقتصادي الحضاري، وغياب الحركة الشعبية التي هي مظهر من مظاهر الحضارة ـ الإقليم الأكثر تقبلاً لأمن المشاريع الاستعمارية الكبرى، وهذا ما حدث بعد اكتشاف البترول في أرض الجزيرة العربية.

وعلى الجملة كانت الحركة الوهابية ردّة في وجه الحكم العثماني الخاضع

للاستعمار الأوروبي، وفي وجه مشاريعه لإبقاء التجزئة السياسية لأقطار الجزيرة، وكان من رواسبه هذه الثقافة القائمة على تشجيع الخرافة والشعوذة التي انتشرت بين الملايين من الناس المنخرطين في الطرق الصوفية، والرياضات الروحية التي تحولت إلى طقوس شكلية، وتحولت معها مزارات الأقطاب إلى وسائط بين الانسان وربه، وهذه جميعها كانت في اجتهادات الوهابية ضروباً من الشرك.
ولكن الطبيعة المحافظة لاجتهادات الوهابية تعود الى قصورها عن إدراك التطور التاريخي وما يفرزه من المؤسسات والأفكار، وهذا ما جعلها أسيرة الماضي أي أسيرة التقليد. واذ لم يكن في بيئة الجزيرة العربية من المؤسسات المادية ما يدفع بالحركة الوهابية إلى الامام، ولا في ما يجاورها من الأقطار ما يشكل لها قوة جاذبة في تطوره الاجتماعي، فقد وقف الاجتهاد الوهابي عند مفهوم الإسلام في نشأته الأولى، عصر البساطة وعصر البداوة للأمة العربية، وعجز عن أن يعي التطورات العلمية، والخبرات الاجتماعية والسياسية، والإضافات العقلية التي كانت نتيجة طبيعية لما بعد عصر الفتوحات الاسلامية ومنجزاته الحضارية، فدخل التراث الحضاري الإسلامي بكامله بالنسبة للوهابية في دائرة المحظورات الإشراكية المخالفة للعقيدة، سواء منه ما اتصل بأمور الدين أم أمور الدنيا، فكانت بذلك امتداداً مقصوداً أو غير مقصود للقرون الوسطى في تنكرها للعقل، ورفضها لقانون السببية الذي كان الغزالي من أشد أعدائه، وكان الحاجي خليفة في كتابه كشف الظنون ناشراً لِبقاً للتراث المنضوي تحت لوائه في تبشير بالايديولوجية المثالية على أكثر من صعيد، وكانت أيديولوجيته في العدد الأكبر من وجوهها خادمة للوجود العثماني في الشرق. وأصيبت الوهابية بهذه العدوى، وحافظ اتباعها من ملوك الجزيرة على وقوفية أو سكونية رشحتها لأن تكون معقلاً للفكر التقليدي المحافظ ليس في الشرق العربي وحده، بل في المشرق الأسيوي في كامل رقعته[1].

---

(١) تجدر في هذا المجال مراجعة جول ريمون في كتابه: «**خاطرات حول، أصل الوهابين**»:
J. Raymond: **Mémoire sur l'origine des Wahabys**, le Caire 1925.

٢ ـ مدرسة الاصلاح المستنير في مصر والأرضية الاقتصادية والاجتماعية لهذا الاصلاح

عندما حل الأفغاني مقيماً في القاهرة ما بين (١٨٧١ ـ ١٨٧٩) كانت الدول الأوروبية قد أتمت إنزال ضرباتها القاسية ببرامج الإستقلال المصري ، محطمة البناء المادي الذي أقامه محمد علي على صعيد المؤسسات الاجتماعية والسياسية والثقافية ، وخضعت مصر فعلياً للنفوذ الإنكليزي أو الإنكليزي الفرنسي بتغطية اسمية من التبعية للباب العالي .

فقد كان استسلام محمد علي سنة ١٨٤٠ بداية لعهد جديد في تاريخ مصر ، لا بل تاريخ البلدان العربية ، هو عهد تغلغل الرأسمال الأجنبي المتزايد ، والذي كانت نهايته المحتومة الاستعباد الإستعماري الذي فرضته ظروف انتقال أوروبا منذ عام ١٨٧٠ من الرأسمالية إلى مرحلتها الأخيرة وهي مرحلة الاحتكار أو المرحلة الإمبريالية .

وكان من المظاهر البارزة لهذا الانتقال تأليف الرقابة الثنائية على مالية مصر وقيام الوزارة الأوروبية التي أحدث قيامها الاستياء العميق بين مختلف طبقات المجتمع المصري ، فعمت مصر الاتجاهات المعارضة ، وتشكلت الجمعيات السرية وفي طليعتها الجمعية السرية للضباط المصريين التي ترأسها الأميرالاي أحمد عرابي سنة ١٨٧٦ م .

وتميزت السنوات بين (١٨٤٠ ـ ١٨٥٠) بتركيز التبعية الاقتصادية للغرب ، ليس في مصر وحدها بل في جميع الأقطار العربية التابعة للدولة العثمانية . وأدى الاستيراد المتزايد للبضائع الأوروبية إلى انهيار المراكز الصناعية القديمة ، وتخريب الحرف والبضائع المنزلية الوطنية التي لم تستطع مزاحمة الانتاج الصناعي الأوروبي .

وكان من نتيجة هذه التبعية الاقتصادية التي قضت على المراكز الصناعية نشاط ملحوظ في الحياة التجارية، وتطور سريع في توسيع طرق المواصلات، ونمو المدن على أساس تجاري، وظهور البورجوازية الكومبرادورية. فبدىء بفتح قناة السويس، وشق طريق بيروت ـ دمشق، وظهرت الاسكندرية كمركز تجاري ذي مكانة خاصة. واتخذت الزراعة في البلدان العربية سمة الإنتاج البضائعي، فاختصت مصر بزراعة القطن وقصب السكر، وسوريا وفلسطين بزراعة الحبوب، ولبنان بتقديم خامات الحرير. وهكذا خضع الفلاح من خلال تبعيته للاقطاعي للسوق الرأسمالية العالمية التي حولت الأقطار التابعة إلى ملحق يزوّد الصناعات الأوروبية بالخامات الزراعية.

وحرص الاستعمار الأوروبي على التوفيق بين السلطة الاقطاعية ذات التوجه الديني، وبين البورجوازية التجارية النامية بتوجهاتها الكوسموبوليتية، وكان « خط كلخانة الشريف» ما بين (١٨٣٩ ـ ١٨٦١) مظهراً واضحاً من مظاهر هذا التوفيق. فقد كانت الغاية من إصلاحات خط كلخانة التي عرفت في التاريخ باسم التنظيمات الخيرية أو الإصلاحات الخيرية، بعث قوانين الامبراطورية العثمانية ودساتيرها القديمة، أي العودة بهذه الدساتير إلى عهدها الذهبي. وهذه الدساتير هي دساتير إقطاعية في الأصل، لقحت بالمفاهيم التي اقتضتها المصالح البورجوازية لصيانة ممتلكات الرعايا الأجانب، بغض النظر عن معتقداتهم الدينية، وضمان طريقة سليمة في الداخل لتوزيع الضرائب وجبايتها، وضمان طريقة صحيحة للجندية مع تحديد أمدها، وإصلاح القضاء، ونشر التعليم المجاني الإجباري في المرحلة الإبتدائية.

اما في مصر فقد فتح استسلام محمد علي الطريق لغزو هذه الامبراطورية الشرقية من قبل الرأسمال الأجنبي، فخضعت منذ عام ١٨٤٢ لأحكام المعاهدة التجارية الانكلوتركية المعقودة سنة ١٨٣٨، وألغي بموجب هذه المعاهدة نظام الاحتكارات الذي كان معمولاً به من قَبْل، وبات باستطاعة التجار وأرباب

الصناعة الانكليز ابتياع القطن المصري بحرية، وبصورة مباشرة من المنتجين وبواسطة وكلائهم المقيمين في القاهرة وغيرها من المدن المصرية، كما استطاعوا تصدير بضائعهم إلى مصر دون أن يدفعوا عليها سوى رسوم رمزية. وتحولت مصر من دولة شرقية كبيرة ذات استقلال وسيادة إلى دولة تابعة لهيمنة القناصل والتجار الأوروبيين، لا سيما قناصل إنكلترا وفرنسا المتنافسين على إخضاع مصر لحمايتهم الفعلية. وشهدت مصر زحفاً أوروبياً لم تعرفه من قبل، فمقابل ٦١٥٠ أوروبياً كانوا يقطنون مصر سنة ١٨٤٠ نجد ثمانين ألفا سنة ١٨٧١ موزعين بين ٣٤ ألف يوناني يعملون كمرابين و١٧ ألف فرنسي و١٤ ألف ايطالي و٦ آلاف انكليزي و٧ آلاف ألماني، وكان يقطن الاسكندرية ٥٠ ألف أجنبي أي ربع سكان المدينة وفي القاهرة ٢٠ ألفاً[١].

ولم يكن بين هؤلاء سوى قلة من ذوي الاختصاص من مهندسين زراعيين وميكانيكيين وأطباء ومعلمين ورجال أعمال، بينما كانت غالبيتهم الساحقة تتكون من أسوأ العناصر الطفيلية من باعة ومضاربين وسماسرة بورصة ومرابين ومهربين وأصحاب بيوت الدعارة ومقامرين ومحتالين ولصوص وصحفيين مأجورين وومومسات وراقصات وما شاكل ذلك. فسممت هذه الحُثالة جو المدن المصرية وخاصة الإسكندرية، التي حولتها مجهوداتهم إلى بؤرة فساد حقيقية، فنشأ فيها مركز عالمي لتجارة المخدرات، وتحولت أحياء بكاملها من المدينة إلى خانات وبيوت للدعارة [٢].

كانت فاتحة هذا الانحراف مع عهد عباس باشا (١٨٤٩ - ١٨٥٤)، فقد تمت على يدي هذا الخديوي تصفية أعمال محمد علي الاستقلالية، إذ صفى المعامل اليدوية، وأمر بإيقاف العمل في القناطر الخيرية الكبيرة، وهدم ما أنجز من بنائها،

---

(١) لوتسكي: **تاريخ الأقطار العربية**، ص ٤٩.
(٢) المرجع السابق.

وأغلقت في أيامه المدارس، وتحوّل الجيش الوطني إلى حرس شخصي. ولولا المنافسة الإنكليزية الفرنسية لما استطاعت مصر الاحتفاظ بما تبقى لها من استقلال. وازدادت تبعية مصر للدول الأوروبية في عهد الخديوي سعيد باشا (١٨٥٤ - ١٨٦٢) الذي شق قناة السويس وعجّل في تحويل مصر الى مستعمرة حقيقية، وحوّل فلاحيها إلى عبيد حقيقيين يعملون مسخرين في قناة لا تؤول بالنفع الحقيقي على مصر. وجاء بعده اسماعيل (١٨٦٣ - ١٨٧٩) ليكمل ما بدأه سلفه بغاية جعل مصر جزءاً من أوروبا، ودخلت مصر في أيامه طريق التطور الرأسمالي من الباب العريض. ولكن الرأسمالية المصرية قامت على مخلفات الاقطاع القديم، فكان الاقطاعيون هم الحاملون الأساسيون للعلاقات الرأسمالية في الزراعة، وكانوا يقرنون الأساليب الحديثة في الاقتصاد بالأساليب القديمة في الاستغلال. فحين أدخل الاقطاعيون الماكينات الحديثة إلى ضياعهم، ووسعوا المساحات المزروعة لغلات التصدير كالقطن وقصب السكر، كان الفلاحون يساقون على طريقة القرون الوسطى، إلى العمل في الأرض وفي المصانع في أجور زهيدة، وتفرض عليهم الضرائب القديمة نفسها، وكان إسماعيل يمثل هذه الطبقة الاقطاعية - الرأسمالية. وبدلاً من أن يتقدم الريف في أيامه نرى القرية المصرية تتعرض أكثر فأكثر لاستغلال الملاك الاقطاعي الرأسمالي ولاستغلال تجار البضائع والمرابين من كل نوع، وهذا ما أتاح للتجار والفلاحين الأثرياء شراء ما تبقى لدى الفلاحين الضعفاء من أراضٍ خاصة، فتحول الفلاحون إلى أقنان، وازدادت شكاواهم وكان الضباط الصغار في الجيش ينتسبون في غالبيتهم إلى هذه الطبقة المحرومة في الريف، وهؤلاء الممثلون شكلوا، مع البورجوازية الصغيرة في المدن، طبقة أوكلت اليها مهمة تاريخية في حياة مصر الاجتماعية والسياسية فيما بعد[١].

---

(١) راجع:

a) J. Planat: **Histoire de la régénération de l'Egypte,** Paris 1830.

b) M. Sabry: **L'empire égyptien sous Ismail,** Paris 1933.

ظل التوجه إلى الغرب السمة البارزة للحياة السياسية في مصر بعد موت محمد علي، إذا استثنينا الفترة القصيرة من حكم عباس (١٨٤٩ - ١٨٥٤). فبعد موت عباس وصل الخديوي سعيد ما انقطع من الإصلاحات الثقافية التي بدأها محمد علي، فتطور التعليم الشعبي باللغة العربية، ولم يكتف هذا الخديوي ببعث المدارس القديمة التي أغلقت فحسب بل فتحت في عهده المدارس الجديدة. وازداد هذا العدد في عهد إسماعيل من ٨٥ مدرسة عام ١٨٦٣ الى ٤٦٨٥ في عام ١٨٧٥، كما ازداد عدد المؤسسات الدراسية لا سيما المدارس الثانوية الخاصة. وعاد إلى العمل معظم خريجي مدرسة الألسن، ولم يكتفوا بالعمل في الترجمة، بل انطلقوا إلى التأليف في الشؤون العامة والتثقيف العام، وترجمة المؤلفات القانونية والجغرافية والتاريخية والأدبية، ووضع رفاعة في عهد إسماعيل كل مؤلفاته الاجتماعية والتربوية. فكان عصر إسماعيل، على الرغم من بعض مساوئه الاجتماعية والسياسية، هو العصر الذي انبعثت فيه الحركة الفكرية. وأسهمت مدرسة الحقوق في تخريج رجالات مصر في ميدان القانون والسياسة، وأسهمت العلوم التي أنشأها في تدارك الفراغ الذي كان قائماً بين الأزهر والمدارس الحديثة، إذ كان طلبتها يختارون من متقدمي طلبة الأزهر ليضيفوا إلى علومهم الشرعية قسطاً وفيراً من العلوم وطرق التربية الحديثة، وأنشئت أول مدرسة للبنات ١٨٧٣ وحظيت المرأة بدخولها الجامعة، وكثر عدد الجمعيات العلمية على النمط الأوروبي، فأعيد تنظيم المجمع العلمي الذي أسّسه الفرنسيون سنة ١٧٩٨ وأسست جمعية المعارف سنة ١٨٦٨ للتأليف والترجمة والنشر، وازدهرت الصحافة صاحبة الأثر الأكبر للنهوض بالحياة الثقافية للشعب ولمعت من خلالها أسماء نيرة سواء في الصحافة الرسمية أم الصحافة الأهلية والخاصة. وهكذا رافق التردي الاقتصادي والاجتماعي وعي فكري اتسم بالروح العلمية داخل نطاق الدائرة المدرسية وخارجها.

وفي مواجهة هذا التطور العلماني في المدارس والمؤسسات الحديثة، كانت هناك نزعة تقليدية تمثلت في الأزهر، واتسمت بالعدائية لعلوم الغرب منذ أيام محمد

علي، وهذا الجمود لدى شيوخ الأزهر وقف بهم وبمفهومهم عن السير مع ركاب القافلة، وكان الأزهر يمثل قطاعاً واسعاً من جمهرة الشعب المصري، وكان الأزهريون يرون في علوم الغرب مصدر كل المساوىء التي لحقت بمصر، فيما كان أصحاب الثقافة الحديثة يذهبون مع قول براون الذي تنبأ منذ أيام محمد علي بأنه « ستنبثق من بين تلاميذنا قوة علمية، هذه القوة لو استمرت تحيا بعض الوقت فإنها تستطيع أن تتغلب على معتقدات العلماء، وأن تقضي على طريقتهم المدرسية العتيقة. وتلاميذنا الآن نتيجة للثقة التي أكسبتهم إياها دراساتهم التجريبية في العلوم الصحيحة يحاربون الكتب القديمة وآراء العلماء البالية الذين يعتقدون في قرارة أنفسهم أن الرأي القاطع في العلوم هو ما ورد في كتبهم العربية »[١].

وإذا شئنا أن نلخص الواقع الاجتماعي والسياسي الذي تمت على أرضيته الأفكار الإصلاحية المستنيرة في مصر، بان لنا بوضوح هذا الوعي القومي الذي تبلور في السبعينات في الأوساط المثقفة والأوساط الشعبية على حد سواء. وإن كان هذا الوعي قد اتخذ اتجاهات مختلفة وفقاً لمواقع الفئات من التدخل الاستعماري، فإن الاجماع كان منعقداً حول خطورة الوضع الذي خلقه فقدان السيادة الوطنية على المجتمع المصري، وما ترتب عليه من أعباء تحمل الفلاحون وزرها الأكبر. فقد تحمل أولئك الفلاحون أعباء الدَّيْن المصري المترتب على الخزينة للبنوك الأجنبية، واكتظت القاهرة بالفلاحين القادمين من الريف حاملين شكاواهم من اضطهاد السلطات لهم على نحو لا يطاق، ولم تكن شكاوى التجار الصغار وأصحاب الحرف في المدن أقل حدة. وتبلور هذا الوعي في الصحافة الدورية على نطاق واسع، وشارك فيه الخديوي إسماعيل بعد أن يئس من إمكانية إيفاء ديونه، وشعر بالاستياء الشعبي العارم من حكمه الأوتوقراطي وضرائبه

---

(١) جمال الدين الشيال: **تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي**، دار الفكر العربي ١٩٥١، مطبعة الاعتماد بمصر.

الفاحشة التي كان قد فرضها لدفع الفوائد على ديونه، وأحس بأن الرقابة المالية على مصر لا بد أن تتحول إلى رقابة سياسية.

وهذا الشعور القومي كان لا بد له أن يفرز مجموعة من المواقف والطبقات والمصالح. فبرز التيار القومي القائم على الشعور والاعتقاد الديني، يقابله شعور وطني يقيس الأمور بمقياس المعطيات الاجتماعية والسياسية الحديثة، ويطالب باحلال الحكم الدستوري محل الحكم المطلق. وإزاء هذا المطلب نوقشت المفاهيم الدستورية في الغرب، ومدى قدرتها على استيعاب الواقع الشعبي المتخلف في مصر. وظهر بوضوح التمايز الطبقي الذي تجلى في حركة الضباط المصريين الذين أرادوا القضاء على سيطرة الضباط الأتراك الشركس على الجيش. وإزاء هذه الحركات المتشابكة والمتعارضة في آن، ظهرت حركة الاصلاح التي رأت أن الدين هو القاسم المشترك الذي يوحد بين الاتجاهات، وكان الأفغاني هو الداعية الأول لهذا الاصلاح الذي ما لبث أن اتخذ صفته المنظمة مع محمد عبده وتلاميذه من بعده.

إيديولوجية الاصلاح عند الافغاني ومحمد عبده:

كانت حركة الأفغاني ـ محمد عبده ثانية الحركات الإصلاحية العربية بعد الوهابية. وإن كانت الحركة الوهابية قد انتصرت سياسياً داخل الجزيرة، فإن انتصارها الفكري ظل لاصقاً بمجتمع البداوة. وما رشح من أفكارها إلى خارج الجزيرة كان محدود الأثر عاجزاً عن أن يخلق ايديولوجية قابلة لمجاراة ركب التطور الحديث، عاجزاً عن مواجهة القضايا التي طرحها الوجود الاستعماري على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي. وإن كانت هذه الحركة قد لقيت بعض الاستجابات العملية كما حدث في السودان وليبيا والجزائر، فإن تألقها أخذ يخبو بعد أن أصيبت هذه البلدان بالانكسارات العسكرية المدمرة، وباتت معظم البلدان التي خضعت للوجود الاستعماري تفتش عن بديل ايديولوجي خارج حدود الدائرة الدينية الشديدة التزمُّت. وكثيراً ما كان هذا البديل الأفكار

الأوروبية المنقولة من وجهة نظر استعمارية، وهي التي انتشرت في الأوساط الحاكمة المتعاونة من قريب أو بعيد مع الاستعمار وإلى جانبها الأفكار الأوروبية ذات المنبع الفلسفي والأدبي الأصيل، والتي انتشرت في أوساط النخبة القليلة العدد من المثقفين، أما الأوساط الشعبية الأكثر اتساعاً فانها عادت إلى مألوف قديمها الديني تتعامل معه في ركود ظاهر أو ما يشبه هذا الركود. ولم يصلها شيء من أفكار الحركة الوهابية التي تراجعت لتصبح واحدة من السلفيات المعيقة للتقدم، وهي التي عناها بالذات الشيخ محمد عبده بقوله «الفئة التي زعمت أنها نفضت غبار التقليد، وأزالت الحجب التي كانت تحول بينها وبين النظر في آيات القرآن ومتون الأحاديث لتفهم أحكام الله... ولكن هذه الفئة كانت أضيق عطفاً وأحرج صدراً من المقلدين، وهي وإن أنكرت كثيراً من البدع ونحّت عن الدين كثيراً مما أضيف إليه وليس معه، بدون التفات إلى ما تقتضيه الأصول التي قام عليها الدين، وإليها كانت الدعوة، ولأجلها منحت النبوة فلم يكونوا للعلم أولياء ولا للمدنية أحباء»[1].

وإن كان الإصلاح المستنير، ظل من حيث المنطلق، وثيق الصلة بالدعوة الوهابية، فانه من حيث الجوهر كان نقلة نوعية متميزة. ففيما كانت الوهابية تقف في تصورها الكامل عند إسلام ما قبل الفتح، فإن الإصلاح المستنير كان يعتبر سلفية ما قبل الفتح هي النواة الخصبة القابلة للتطور، وهنا سر عظمتها. وما حدث بعد الفتح لا يشكل في نظر الاصلاح المستنير انقطاعاً مع الماضي، بل إنما هو الاستمرار الطبيعي لسماحة الأصول، وقدرتها على مجاراة الحركة التاريخيةوالتفاعل المثمر مع مستجدات الواقع. وهكذا فإن ما يميز الاسلام عن الديانات السماوية جميعها انه دين للدنيا والآخرة في آن معاً، وهو في الحالين

---

(١) محمد عبده: **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢، ج ٣، ص ٣١٤.

مرتكز على العقل، فالعقل هو ينبوع اليقين في الإيمان بالله وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة، أما النقل فهو الينبوع بعد ذلك من علم الغيب، كأحوال الآخرة والعبادات كما يقول محمد عبده[1]، أما من حيث ما هو دنيوي فإنه مرتبط بالتطور الحضاري، مساوق لفعل التطور التاريخي وما يقتضيه هذا التطور من جدلية العقل مع الواقع، وتبدل ظروفه التاريخية في الزمان والمكان.

فالدين الإسلامي يحمل في جوهره مقولة التقدم، فهو دين تجديد وليس دين جمود، هو دين العقل الباحث عن ذاته في الجماعات والأفراد، في الأخلاق والاجتماع، في الاقتصاد والسياسة، في العلائق بين الأفراد فيما بينهم وفي علاقة الأفراد والجماعات بالدولة، وما دام هذا الدين يستجيب لجميع المتطلبات في أصول جوهره، فإن النظر العقلي يدفع إلى التفتيش عن الحقيقة داخل هذا الدين وليس خارجه، إلا ما اقتضاه هذا الخروج من إعانة على بعث هذا الدين من داخل. ومن هنا كان حكم المصلحين المنورين **بنقص إيمان المقلدين نقصاً يخل بالإيمان ذاته، أما الفوضوية ففي أولئك الذين بحثوا عن العقل خارج حدود الدين.**
« فلو رزق الله المسلمين حاكماً يعرف دينه ويأخذهم به لرأيتهم قد نهضوا والقرآن الكريم في إحدى اليدين وما قرره الأولون وما اكتشف الآخرون في اليد الأخرى، ذلك لآخرتهم وهذا لدنياهم وساروا يزاحمون الأوروبيين فيزحمونهم »[2].

كانت العودة إلى جوهر الدين هي الأساس الذي اعتمده الاصلاح المستنير في المجتمع المصري الذي كان قد بلغ في الربع الأخير من القرن التاسع عشر غاية من التعقيد، بات معه إعمال الفكر ضرورة حياتية، ومن هنا كان اعلاؤه للعقل نبراساً

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٢٥.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٥١ ـ ٢٥٢.

لا يستغنى عنه في استيعاب الواقع والتصدي له سلباً أم ايجاباً. والواقع أن هذا الإصلاح كان موجهاً في الأصل للجماهير الواسعة التي لم يصبها حظ من الثقافة الأوروبية، جماهير الريف، وجماهير المدن التي ظلت بعيدة عن مجريات الحياة الاجتماعية والسياسية، وظلت بفعل الاستمرار قوة منفعلة تعطي بشكل عفوي أو قسري، ولكنها عاجزة عن استرداد جزء مما أعطت سواء أكان هذا الاسترداد بالتراضي أو العنف.

كانت الطبقات الشعبية هي المقصودة في ذهن الاصلاح والمصلحين المستنيرين. ومن خلال هذه الطبقات يتم اصلاح المجتمع. فهذه الطبقات هي الأوفر عدداً، وهي صاحبة الثقل الحقيقي اذا ما وجهت توجيهاً سلبياً، وهذه الطبقات لم ينلها حظ من التثقيف الحديث، لا بل كانت بفعل تكوينها ومركزها الاجتماعي رافضة لقبول مثل هذا التثقيف، ولا تستطيع من حيث هي جمهرة متماسكة أن تعزل نفسها عن موروثها الديني دون أن تقع في الارتباك والانخلاع والضياع، لا سيما وأن هذا الموروث كان في خلاصته موروثاً اجتماعياً ارتبطت به مفاهيم العمل ومفاهيم السلوك ومفاهيم العدالة والأخلاق.

ولكن هذا الإصلاح، الذي كانت الطبقات الشعبية هي أساس خلفيته الذهنية الواعية واللاواعية، لم يكن بمقدوره أن يتجاهل حصيلة الحركة العلمية والثقافية الكبرى التي نشأت جذورها في ظل محمد علي، والتي ظلت، رغم كل العوائق، تشق طريقها بقوة الى الأمام. وإن كان الاصلاح، في عمق معناه، ظل يخشى على الدوام مسيرة هذه الحركة، ويحاول أن يكون البديل لها على النطاق الشعبي، فإنه كان يستلف الكثير من مفاهيمها ويحوله لرصيده الخاص. وكان عليه، وهو يقوم بهذه العملية، أن يتلمس طريقه في تؤدة بالغة تقيه مغبة السقوط في يمٍّ مائج بالأحداث والأفكار. والذي نعتقده، أنه لو قيض لحركة البعث القومي التي رعاها محمد علي أن تستمر، لما كانت مصر بالذات هي موطن الدعوة الإصلاحية، بل كانت موطن الثورة التحررية فيما لو قيض لها أن تنقل علومها الى ميادين الفكر

والأدب. فالدعوة الإصلاحية هي إلى حد بعيد، نتيجة للخلل الذي لحق مسار الحركة العلمية والسيادة الوطنية كليهما إثر سقوط محمد علي، وتحويل مصر في ظروف تاريخية معينة من نمو الرأسمالية العالمية إلى مستعمرة أو شبه مستعمرة لا تمتلك القدرة على التحرك المتكامل المستقل.

إن ازدياد قوة أوروبا الصناعية، وضغطها المتزايد على الشعوب المتخلفة لا سيما الاسلامية منها، جعلت هذه الشعوب تعود إلى مخزونها التراثي الماضي كقوة مواجهة نضالية، وهذا ما جعل الدعوة إلى الإصلاح الديني أشد إلحاحاً. فقوة أوروبا لم تكن قوة اقتصادية وحسب، بل كانت قوة حضارية وثقافية، ووراء الفتح الاستعماري الذي عرفته الشعوب الإسلامية تكمن سنون طويلة من الخبرات والاكتشافات العلمية الحديثة، وطريقة عقلية دقيقة للتفكير والعمل، أهلت هذا الاستعمار أن يصل الى أية بقعة من بقاع العالم، لا بل ان بقاع العالم الثالث كلها كانت مهددة بغزو حضاري جديد يتناول جميع مظاهر حياتها السياسية والاجتماعية والثقافية. وعندما قامت حركة الإصلاح الديني من الداخل تدعو المسلمين إلى فهم دينهم الفهم الصحيح، وأن يعيشوا وفقاً لتعاليمه، فإنها كانت تدعو بشكل أو بآخر إلى المحافظة على وجودهم الحضاري، مع الأخذ بعين الاعتبار ضرورة استيعاب الحضارة الجديدة استيعاباً يمكن المسلمين من العيش في قلب المدنية الحديثة. وفي سبيل مواكبة الدين الإسلامي لروح العصر كانت هذه الانتقائية الواسعة التي تميز بها الإصلاح المستنير، وقامت على أساسها التفسيرات الدينية، والتي تجاوزت في أحيان كثيرة حدود الأصول الدينية، وخرجت على كل معهود في الاجتهاد. فبات الحديث عن الإسلام يعني الحديث عن المدنية المرتجاة، وباتت الغاية من أعمال الإنسان فيها ليست خدمة الله فحسب بل خلق مدنية مزدهرة في كل نواحيها. ولم تعد اجتهادات المصلحين المسلمين تختلف إلا اختلافاً شكلياً عن بذور الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر، والتي عبر عنها غيزو في مقولاته بأن

التقدم هو الغاية في معزل عن المفاهيم الدينية. وهذا التقدم ينشدغايتين: التطوير الاجتماعي، اي زيادة القوة الاجتماعية والرفاهية الاجتماعبة، والتطوير الفردي، أي تطوير مواهب الإنسان ومشاعره وأفكاره.

وكان الأفغاني قد استوعب مضامين كتاب غيزو وتأثر به، وأوحى الى محمد عبده أن يكتب مقالاً للترحيب بترجمة الكتاب وشرح نظرياته وتبيان قيمتها[1]، ولم يكن الأفغاني يرى في وصف غيزو لتطور الحضارة الأوروبية شيئاً مميزاً لا ينطبق على تاريخ الحضارة العربية الإسلامية. لا بل إننا نرى الأفغاني يصل الى حد موافقة رينان بأن الإسلام كالمسيحية لا بد زائل بحكم انتشار العلم الأوروبي، وأنه يستحيل المزج بين حقلين مختلفين حقل العقل الذي يجب أن يسيطر على العمل الانساني مبتغياً في النهاية انتصار المدنية، وحقل الدين الضروري أيضاً، لكن للتعبير عن مثل خلقي أعلى، أي عن الجمال على الصعيد الروحي. وأن أي مزج بينهما يحمل خطر اعتداء واحدهما على الآخر كما حدث عندما تسلحت الديانات بالوحي الفائق للطبيعة لتكبيل العقل البشري بالقيود كما فعلت المسيحية والإسلام على السواء.

ويذهب الأفغاني في الرد على رينان بأن الأديان متشابهة رغم تعدد أسمائها، وجميعها تشترك باستحالة المصالحة بينها وبين الفلسفة، لأن الدين هو إيمان والإيمان قيد فيما الفلسفة تحرر، وكلما انتصر الدين قضى على الفلسفة والعكس صحيح. وهذا الصراع كان وسيبقى، وهو على الصعيد العملي يظهر في هذا التناقض بين العامة التي تميل إلى الوحي، والخاصة التي تتوجه إلى العقل وتدين به. وإن كانت النخبة هي القائدة في النهاية فإن قيادتها غير ممكنة بدون الجدلية مع العامة.

---

(١) راجع: **رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، ج ٢، القاهرة، ١٩٣٦، ص ٨٥ ـ ٨٦.

ونحن على يقين أن هذا الموقف العقلاني الصرف الذي دُفِعَ إليه الأفغاني في جَدَلِه مع رينان المفكر الأوروبي لا يعبر عن عقيدة الإصلاح الأفغانية، وذلك لأن جوهر الفكر الإصلاحي الأفغاني لا يضع الإسلام والمسيحية على قدم المساواة، ولو كان الأمر كذلك لما أجرى الأفغاني نقاشه، ولما قام بجدل مع فيلسوف يقول بإخفاق المسيحية في قيادة المدنية الى الأمام. ولكن الاصلاح يخضع في ظروف معينة للتساهل، ولكنه ما يلبث أن يعود الى منتصف الطريق. ومنتصف الطريق الذي اختاره الأفغاني كان قد سبقه اليه الفلاسفة الاسلاميون في عصور الازدهار الفكري في العصور العباسية، يوم قالوا بالتوفيق بين الفلسفة والنبوة، بين العقل والإيمان.

ولكن هذه التوفيقية، وإن بدت ممكنة وطبيعية لا بل وتقدمية في القرن الثالث والرابع الهجريين، فانها لا تستطيع الوقوف على قدميها في عصر التقدم العلمي والتقني الكبير في أواخر القرن التاسع عشر. وهكذا نجد الأفغاني محافظاً إذا ما اصطدم بالعقل، يتخبط في منهجيته دون أن يصل الى نتيجة حاسمة، وتقدمياً إذا ما تصدى للسلفية التقليدية، ومن هنا كان ما بين نارين، نار الشيخ أبي الهدى الصيادي ومن يمثلهم في أقطار العالم الإسلامي، ونار الباحثين عن الحقيقة في ضوء العقل المطلق ومنهجيته الاستقرائية التحليلية. فقد كان الافغاني خصماً لمواطنه أحمد خان صاحب المذهب الطبيعي الذي ذهب فيه أن نواميس الطبيعة المستنبطة بالعقل هي القاعدة التي على أساسها يجب تأويل الإسلام والحكم على الأفعال البشرية، فليس هنالك اذن من شيء فائق لعالم الطبيعة، وأن الإنسان هو الحَكَم في كل الأمور، وان تأويل القرآن يجب أن يتم وفقاً لمبادىء العقل والطبيعة، وأن النظام الخلقي والحقوقي يجب أن يكون قائماً على الطبيعة. ووضع في الرد عليه رسالته المعروفة «الرد على الدهريين» والتي هاجم فيها جميع الذين أتوا بتفسير للكون لا يفترض وجود الله تعالى، من ديموقريطس إلى داروين مروراً بنظرائهما في الإسلام. وكانت مجلته العروة الوثقى تهاجم المدارس التي شيدت على النمط

الجديد، والبعثات التي أرسلها المصريون والعثمانيون إلى أوروبا وتنفي عن طلابها معرفة معنى الحرية «هؤلاء الذين يتفيقهون بالفاظ الحرية والوطنية والجنسية وما شاكلها ويصوغونها في عبارات متقطعة بتراء لا تعرف غايتها ولا تعلم بدايتها، وسموا أنفسهم زعماء الحرية أو تسمية أخرى على حسب ما يختارون ووقفوا عند هذا الحد»[1].

وقد يكون من العسير جداً، على ضوء مفاهيمنا المعاصرة، أن نتساهل في تقبل كل ما أطلق على الأفغاني من الألقاب التي لحقته في حياته وبعد مماته. وقد يكون الدكتور عزت القرني على حق عندما أرجع السبب في إطلاق النعوت التي لحقت بالأفغاني من مثال الثائر الأكبر، وأبي العقلانية، وزعيم الحرية، إلى فهم سيء، لما تعنيه كلمات «الحرية» و«الحداثة» و«العقلانية» و«العلم» و«العقل» و«الثورة» وغير ذلك[2].

لقد كان الأفغاني أكثر معاصري جيله من المسلمين تفتحاً عقلياً، وكان تفتحه على الماضي يفوق بأضعاف تفتحه على المعاني الفلسفية والسياسية التي كانت آخِذَةً في الدقة العلمية في أيامه. فإذا به يقيس الحاضر على الماضي في مثالية واضحة الخطابية، وهذا ما نلاحظه من خلال مطالعتنا لمقالاته في العروة الوثقى والتي تشكل في نظرنا غاية ما وصل اليه فكر الأفغاني من النضج.

فالأفغاني كان على معرفة وافية بتراث الفلسفة الإسلامية، وخصوصاً فلسفة الفارابي وابن سينا، التي تعرف عليها إبان دراسته في مدارس النجف الشيعية، ولذا صرف حياته يفتش عن ملك مسلم، وعن رئيس فاضل يجمع بين النبوة والفلسفة على غرار ما تصوره الفارابي من قبل، وكانت الخيبة حليفته؛ لأنه كان

---

(١) **العروة الوثقى**، المجلد الأول، ص ٦٩.

(٢) قرني، عزت: **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة**، عالم المعرفة، حزيران ١٩٨٠.

يعثر دائماً إمَّا على حاكم لم يطبع على العدل، أو على حاكم لا يعترف بسيادة الشريعة.

وإبان تطوافه في الهند في بداية شبابه ألَمَّ ببعض العلوم الأوروبية الحديثة، وزودته رحلاته الكثيرة بين إيران وافغانستان والهند وروسيا خبرات عملية في الاجتماع وأصول السياسة، فرأى أن أكبر ما أُصيب به المسلمون انتشار قواعد الجبر بينهم، والتي حصل من جرائها النقص في التعليم والتقصير في إرشاد الكافة الى أصول دينهم الحقة ومبانيه الثابتة التي دعا إليها النبي وأصحابه.

ولكن الأفغاني الذي رفض قواعد الجبر، لم يصل في رفضه إلى اعتماد الحرية الكاملة في الاختيار. وبدلاً من أن تكون الحرية هي الطريق لاختيار المعرفة وأصول العمل وفقاً لمقتضيات الحاجات المعاصرة، نراه يرغمها على الرجوع إلى ماضٍ، مهما علت قيمته، فإنه ليس صورة حية للحاضر الذي على ضوئه تتكشف معطيات المستقبل. فالماضي كان هو الصورة الجاهزة وفيه تكمن الثبوتية المثالية المعطلة للحركة والمعطلة للاكتشاف. فعلاج الأمة الإسلامية من أمراضها في نظر الأفغاني لا يتم عن طريق معرفة الأسباب القائمة، بل بالرجوع إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وإرشاد العامة بمواعظه الداعية إلى تطهير القلوب وتهذيب الأخلاق...

وهنا نرى عند الأفغاني ما نراه عند معظم المصلحين، نرى عنده صورة النموذج الجاهز في الدين والأخلاق والسياسة، والذي به يرتبط نور العقل، وصحة الفكر، واشراف البصيرة، والاعتبار بأفعال الله في الأمم السابقة. وخطر هذه النزعة المثالية إبعاد الفكر عن استشفاف الواقع المتغير باستمرار. ومن الخطأ الظن أن المسلمين المتأخرين قد مالوا عن سنة العدل بفعل إرادي، بل بمعادلة اجتماعية تاريخية فرضت عليهم أن يكونوا على خلاف ما كانوا عليه من قبل، وللأسباب نفسها حادوا عن الاستقامة في العمل والصدق في القول والسلامة في الغرض، والعفة عن الشهوات، والحمية على الحق والقيام بنصره. والتبشير المثالي

الذي ظنه الأفغاني علاجاً شافياً، يبقى صرخة في فراغ ما لم يتغير الواقع المادي المحيط بحياة الانسان. والخلفاء الراشدون الذين أَلَحَّ الأفغاني في الدعـوة إلى السير على نهجهم، لم نر عنده ولو التفاتة واحدة لدراسة الواقع التاريخي الذي أحاط بحياتهم، ولا إلى الجدلية الفكرية التي كانـت قـائمـة بينهـم وبين هـذا الواقـع. فالظروف التاريخية هي التي تحدد نوعية الرجال، وتحدد هوية الحكم والحاكمين، وتفرض بالتالي عليهم نموذجاً أعلى للأخلاق.

ولا بد لنا هنا من تقديم مثال على تفكير الأفغاني البعيد عن المادية العلمية في معالجته للحياة السياسية، فنكتشف من خلاله هذه المفارقة الكبرى بين تطلعات الأفغاني المثالية والتفكير العلمي الذي كانت قد توصلت اليه الدراسات الاجتماعية والسياسية في أوروبا، وأخذت تباشيره تصل إلى الشرق مع عودة البعثات من أوروبا. يقول الأفغاني في العروة الوثقى[1] «ولو أن حاكماً صغيراً بين قوم مسلمين من أي جنس كان تبع الأوامر الالهية وثابر على رعايتها وأخذ الحكماء بحدودها وضرب سهمه مع المحكومين في الخضوع لها، وتجافى عن الاختصاص بمزايا الفخفخة الباطلة، لأمكنه أن يحوز بسطة من الملك وعظمة في السلطان، وأن ينال الغاية من رفعة الشأن في أقطار المعمورة بأرباب هذا الدين، ولا يتجشم في ذلك أتعاباً، ولا يحتاج إلى بذل النفقات ولا تكثير الجيوش ولا مظاهرة الدول العظيمة ولا مداخلة أعوان التمدن وأنصار الحرية... ويستغني في كل ذلك بالسير على نهج الخلفاء الراشدين والرجوع إلى الأصول الأولى في الديانة الإسلامية»[2].

وهكذا يتصور الأفغاني الحاكم المثالي خارجاً عن الزمان والمكان والعلاقات المستجدة التي أحدثها الإنسان عبر تفـاعلاتـه الداخليـة والخارجيـة. لا سيما وأن الأفغاني يطرح هذا التصور في عصر الصراع بين الاحتكارات الرأسمالية التي غزت العالم

---

(١) راجع: **العروة الوثقى**، العدد الأول، ص ٣٨.

(٢) المرجع السابق والصفحة ذاتها.

الاسلامي متجاهلاً جملة وتفصيلاً المرتكزات الاقتصادية العامة لهذا النزاع الاحتكاري الرأسمالي، متناسياً في الوقت ذاته أن هذه الاحتكارات مهما بلغ بها التناقض فيما بينها، يجمعها رابط الإتفاق على عملية تقاسم العالم، وعملية تقاسم النفوذ، والأفغاني يريد في خضَمّ هذا الصراع أن يجد « حاكماً صغيراً يتبع الأمور الالهية ويثابر على رعايتها ».

إن مثالية الأفغاني الدينية أبعدته عن الإدراك السليم للعلاقة التي يدخل الناس فيها مع اختلاف الأنظمة، وهي علاقات اقتصادية وسياسية واجتماعية، والبناء التحتي والفوقي في كل نظام على درجة قصوى من الترابط، والبناء التحتي هو بناء اقتصادي تنشأ عنه بالضرورة المؤسسات السياسية والحقوقية والفلسفية والدينية. وتصور حاكم ديني منفصل عن الطبقات المرتبطة بالبناء التحتي بهذا الشكل أو ذاك هو ضرب من الوهم. والدين والحكم الديني يستحيل عليه أن يدعي الحياد في الصراع القائم بين الأضداد. والأفغاني عاش عصر أفكار الثورة الفرنسية، ولولا مثاليته السلفية لاستطاع أن يعي المحتوى الطبقي للدين في عصر ما قبل الثورة، وأن الثورة الفرنسية عندما تصدت للإقطاع، تصدت في الوقت نفسه لإيديولوجيته الفلسفية المتمثلة في الكنيسة آنذاك. والبروتستانتية نفسها التي أعجب الأفغاني بإصلاحاتها الكبرى، كانت مشبعة بأيديولوجية البورجوازية الناشطة، ولكن هذه البروتستانتية هي الأخرى حاولت أن تقدم مفاهيمها عن طريق الرمز لا عن طريق المفاهيم العلمية الواضحة. وأفكار الأفغاني يكثر فيها الرمز الذي هو جمع لشتات أفكار لا يربطها نسق علمي منظم؛ فتلمح عند الأفغاني تساهلاً مع الفكر العلمي الحديث في كثير من الأمور، ولكنه بدلاً من أن يجري مع هذا العلم، كان يشد العلم إلى حظيرة من إيمان مهما اكتسب من صفة التجديد يبقى سلفياً.

كان الأفغاني مؤمناً بأن المجتمع الديني هو أفضل المجتمعات، وأجهد نفسه ليجعل هذا الدين متلائماً مع تطور الحاجات الاجتماعية والسياسية المعاصرة. وقاسى

الأفغاني في طوافه الأكبر تجارب قل أن تجمعت لواحد من أبناء جيله، وكان ذلك عاملاً من عوامل إيغاله في الاجتهاد، فرفض مبدأ الجبر، وقال بتسلسل العلة والمعلول، وعلق الإرادة البشرية بطبيعة هذا التسلسل، لا بل ذهب الى أن قرارات الإرادة البشرية إنما هي حلقات ضرورية لهذا التسلسل. وارتبط مفهومه في تحرير الإرادة الإنسانية بمبدأ السعي، فالإسلام، عنده يعني السعي، فموقف المسلم الحقيقي ليس الرضوخ السلبي لما قد يحدث باعتباره آتياً مباشرة من الله، بل هو السعي المسؤول لتحقيق إرادة الله وهذه الإرادة إنسانية سواء على نطاق تقدم الفرد أم تقدم المجتمع.

ودعا الأفغاني إلى وحدة الشعوب الإسلامية في وجه الاستعمار، وساعدته الأفكار الحديثة التي كانت منتشرة في عصره على إحياء مفهوم اسلامي قديم وهو أن السلطة الحقيقية هي في الشعب، فرفض الحكم الإسلامي الأتوقراطي الشخصي، لأنه لا يشكل محوراً للوحدة الدينية ولا الوحدة السياسية، لأن الحكم الأتوقراطي يعتبر مصالحه ومصالح الإسلام شيئاً واحداً، فكانت آراء الأفغاني في هذا الباب خليطاً من الشعور الديني والوطني متأثراً في ذلك بالراديكالية الأوروبية في العودة إلى الشعب مصدر السلطة، ولكنه ظل حائراً في أمر المهمة الملقاة على عاتق هذا الشعب.

كان ذهن الأفغاني بعد تجربته مع حكام عصره موجهاً إلى الشعب، الشعب الناشط الحامل لمقولة التقدم الاجتماعي والتطور الفردي. وهذا التقدم يتطلب بالضرورة المبادىء الناجمة عن تحكيم العقل، وتجاوز الخلافات الدينية ليس بين السنة والشيعة بل بين المسلمين والمسيحيين المقيمين على تلك الرقعة الواسعة التي غزاها الاستعمار لصد الخطر المشترك المهدد للجميع، ولذلك كانت دعوته لوحدة المسلمين دعوة وطنية تحررية تذوب على صعيدها المذهبيات المترسبة من ارث اقطاعي متأخر.

فمفهوم الوحدة عند الأفغاني مفهوم تقدمي، لأنه يقوم على مبدأ الحرية

والمساواة والعدل، وارتبط بهذا المفهوم رفض الحكم الاستبدادي وتغييره عن طريق الثورة. وانتهى إلى أن الرابطة الدينية تكون أكثر ثباتاً عندما تجمعها لغة مشتركة، ولو تبنى العثمانيون اللغة العربية دون سواها لارتبطت شعوبها برابطتين بدل الرابطة الواحدة. ولم يجد الأفغاني تعارضاً بين الرابطة الدينية والروابط القومية القائمة بين أقوام ينتمون إلى أديان مختلفة، ثم إن أفكار العروة الوثقى كانت موجهة إلى الشرقيين عموماً وإلى المسلمين خصوصاً، وفي هذا التصور المبهم لعلائق الأشياء تكمن المثالية.

وكانت أفكار الأفغاني الاجتماعية والدينية ملتحمة بما فيه الكفاية بأفكار الغرب في الحرية والقومية ومفهوم السلطة، ومن هنا كانت انتقائيتها. ولكن هذه الانتقائية كانت معرضة للوقوع في التناقض، فأسس القضايا القومية كانت تتعارض مع الانضواء تحت راية الخلافة العظمى، كما أن تحصين الحكم الملكي في الشرق بالشورى الدستورية كان مطلباً عسير المنال إن لم نقل مستحيلاً. وإن كان الأفغاني ظل مقتنعاً بان الحكم المطلق سينتفي يوماً من العالم البشري، فإن انتفاء هذا الحكم ليس من مقتضيات الفطرة البشرية كما ظن الأفغاني، بل بواسطة معادلات اقتصادية واجتماعية ليس لها صفة قومية. وهذا التناقض في تفكير الأفغاني جعل حياته سلسلة من الهزائم، فقد كان الحكام منطقيين مع أنفسهم عندما رفضوا الأفغاني لأن آراءه في النتيجة لا تخدم مصالحهم، فقد نصح الصدر الأعظم شاه إيران بإبعاد جمال الدين، لأن ما يسنه من القوانين ينزع سلطة الشاه ويعطيه إلى السوقة، والأمر ذاته تكرر مع الخديوي توفيق في مصر. وكان جواب قيصر روسيا للأفغاني على جانب كبير من السلامة «إن التاريخ لم ينقل لنا أن ملكاً أو أميراً يرضى عن طيب خاطر أن يبقى مالكاً إسماً وأمته هي المالكة فعلاً». ولكن الأفغاني لم يكن مرتبطاً بالطبقات الشعبية ومصالحها كل الإرتباط، ولم يكن واثقاً بالشعب كل الثقة فلجأ إلى المؤامرات والانقلابات، وتدبير عمليات الاغتيال الفردي، فأساء الى المسيرة التاريخية للشعوب مقدار ما أساء إلى الفكر.

والحق أن الأفغاني لم يترك لنا دراسات منظمة تمكننا من الحكم بدقة على ايديولوجيته، ولكن مجمل ما نحصله من كتاباته ومواقفه المتفرقة أنه وريث الايديولوجية الثنائية التي ورثها عن الفارابي وابن سينا وابن رشد والتي تركت أثرها الكبير في تطوير فلسفة العصور الوسطى. وهذه الثنائية تقول بأن الكائن والفكر كلاهما لا نهائيان، والقول بأن الكائن هو لا نهائي جعل هذه الفلسفة تخدم الاتجاه المادي، ومن هنا كان تحريم الكنيسة لأفكار ابن رشد واقبال المادية الأوروبية الحديثة عليها والإفادة منها. وفكر الأفغاني لم يكن خلواً من هذه المادية، ولولا ذلك لما كان عنده هذا الإقبال على معطيات الفكر الأوروبي في علمانيته، وهجومه المنظم على مثالية الغزالي المنكرة للسببية التي أوقعت الفكر الاسلامي في الجهل ومكنت الحكام من المتاجرة بالدين. فقد حرر الأفغاني الدين الإسلامي من الإرهاب الكهنوتي والإرهاب السياسي في آن معاً، ولكن الجانب الغيبي من ثنائيته حال بين ذهنه المتوقد وبين التحليل والاستقراء والاستنتاج والتركيب. وقد كان العصر الذي عاش فيه سجالاً بين هذين النوعين من التفكير المادي والآخر المثالي، فتجمعت حول الأفغاني جمهرة من كلا الفريقين يجد كل منها في أفكار الأفغاني ما يقويه. فكان بين تلاميذه المؤمنون بالعمل السياسي، لا بل السياسي الثوري، وكان عرابي خير ممثل لهذا التيار، وآمن فريق من اتباعه بالشعب وحرصوا على ألا يجني الأغنياء ثمار العمل الثوري الذي ينهض بعبئه وتضحياته الفقراء، وكان زعيم هذه اليقظة ابن النديم، أما الاتجاه الثالث الذي رأى في التثقيف العام البعيد عن السياسة خير ضامن لإصلاح الشعب فقد كان زعيمه بلا منازع الشيخ محمد عبده.

محمد عبده:

لئن كان اهتزاز الهوية القومية هو أبرز ما يميز شخصية الأفغاني، فإن القومية المصرية هي الطابع المميز لشخصية محمد عبده الاجتماعية، ولم يكن محمد عبده

مغالياً عندما صرح لتلميذه رشيد رضا بأن مصر هي التي ركزت أفكار السيد الأفغاني، وأن السيد لم يعمل عملاً حقيقياً إلا في مصر[1].

فالإصلاح، مهما بولغ في صفته الدينية يبقى في جوهره اجتماعياً، ولا بد له من إطار مادي، وهذا الإطارُ المادي للتفاعلات الاجتماعية هو الوطن. ففي الوطن «من موجبات الحبّ والحرص والغيرة ثلاث تشبه أن تكون حدوداً. فهو السكن الذي فيه الغذاء والوفاء والولد، والثاني إنه مكان الحقوق والواجبات التي هي مدار الحياة السياسية، والثالث إنه موضع النسبة التي يعلو بها الإنسان ويعز ويسفل ويذل، فإذا تقرر ذلك على ما قلناه وجب على المصري حب الوطن من كل الوجوه»[2]. وارتبطت بهذه النزعة القومية عند محمد عبده جملة من المواقف المبدئية سواء على الصعيد السياسي أو الصعيد الاجتماعي؛ فتاريخ مصر هو تاريخ التسامح الديني، والوحدة الوطنية، ولا تفريق فيه بين مسلم وقبطي. أما على الصعيد الاجتماعي فإن العنصر الوطني الثابت عند الإمام هو الفلاح المصري المرتبط بالسعي سواء في الحقل والحرفة أو الوظيفة والمصنع. ومن هنا كان التزام محمد عبده الوطني ذا خلفية طبقية بيِّنة المعالم، تجلت بصورة خاصة في موقفه العدائي من محمد علي الذي استبد بشعب مصر، فكان أبعد ما يكون عن الحضارة. وظل محمد عبده رغم اقتناعه بأنه لا يجوز، ولا يمكن توقيف مجرى التطور الذي بدأه محمد علي، يرى أن هذا الرجل كان تاجراً زارعاً وجندياً باسلاً، ومستبداً ماهراً، لكنه كان لمصر قاهراً، ولحياتها الحقيقية معدماً، فمحمد علي لم يستطع أن يحيي، ولكنه استطاع أن يميت عندما أورث الطبقات الدنيا في المجتمع المصري الذل والهوان.

وهذا الالتزام الطبقي على عفويته هو الذي حدد موقف محمد عبده من النظام الوراثي، فاعتبره ظاهرة اجتماعية للبلدان التي لا عناية لها بشأن الفضائل، والتي

---

(١) رشيد رضا:، **تاريخ محمد عبده**، ج ١، ص ٧٩.

(٢) محمد عمارة: محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ١، ص ١٣٢.

« لا ينزل الواحد فيها منازل الشرف إلا إذا كانت له من أبيه أو من متبوعه جهة الشرف، ثم إن صاحب الجاه والشأن الرفيع لا يسقط من مقامه، لأن جاهه هو الحفاظ له، وإن كان فاقداً لكل فضيلة »[1]. كما رأى اللذة الحقيقية في العمل الاختياري، فالعمل هو القيمة الحقيقية التي تمنح الحياة لذاتها الوحيدة والأصيلة، « فمن لا يذوق العمل الاختياري لا يذوق لذة الراحة الحقيقية لأن الله لا يضع الراحة في غير العمل »[2].

وإذا حاولت أن تحصي مواقف محمد عبده الاجتماعية وجدت معظمها يتناول وضع الفئات الاجتماعية الدنيا، في الاقتصاد والأخلاق والسلوك العام والخاص. فلأجلها دعا الى إيجاد مصرف توفير يقترض منه المحتاج بفوائد مدروسة، فلا يضطر إلى الاستدانة من الأجنبي بأرباح فاحشة تستنزف ثروة البلاد[3]، كما دعا إلى ضرورة الاقتصاد في الإنفاق، فالاقتصاد « فضيلة إنسانية مدحته جميع الشرائع »[4]. وكان التبذير كثيراً ما يؤدي بالفلاح الى الوقوع في براثن المرابين، فكان محمد عبدو يحث العلماء والنبهاء كي يجتهدوا في بث حب الاقتصاد بين عموم الناس وخصوصاً عند الفلاحين، وأفتى بوجوب تدخل الحاكم لمعالجة إضرابات العمال سواء بإقامة المصانع وإدارتها أم بتحديد الأسعار وإنصاف العمال عن طريق رفع أجورهم أو تحديد ساعات العمل. وشغلته قضية المرأة المحرومة من حقوقها كإنسان وزوجة، ووجد في وضعها هذا خطراً على الأخلاق والدين، لأن النساء الجاهلات والرجال الجاهلين لا يمكن أن يسهموا في خدمة الأمة ومصالحها، ولا في السعي من أجل تقدمها. وكانت له مواقف ثابتة من الرشوة وخطرها، ومن البدع السائدة، والأخلاق الاجتماعية كالتخلف والكذب والتزلف، وغيرها من الآفات

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣٣.
(٢) المصدر السابق نفسه، والصفحة ذاتها.
(٣) المصدر السابق، ج ٣، ص ١٩٧.
(٤) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٣.

التي تصرف الإنسان عن الكمال.

كانت أنظار محمد عبده موجهة إلى العامة أي السواد الأعظم من الشعب، وكانت طليعة هذه العامة والفئات المتقدمة بينها أخذت تحتل في الحياة المصرية وزناً تتزايد مكانته باضطراد. فعرفت في ميدان الزراعة كيف تحافظ على املاكها من الضياع، لا بل أسهمت في تنمية ثروتها في إطار الحركة التجارية التي عرفها الريف المصري في أواخر القرن التاسع عشر، وكونت في المدينة، عن طريق الإسهام في الأعمال الحرة لا سيا في التجارة والأعمال الحرفية، طبقة يمكن أن نطلق عليها اسم البورجوازية الصغيرة. أما في الوظائف فقد احتلت المرتبة الوسطى كصغار الضباط في الجيش، وصغار المقاولين والوسطاء، وكانت رؤية محمد عبده أن هذه الطبقة الطليعية عريقة الجذور في تاريخ البلاد وهي الركيزة الحقيقية لمستقبل مصر. وإن كانت القِلة من هذه الطبقة قد استطاعت بعلومها الحديثة أن تتبوأ مركزاً في دولة محمد علي وخلفائه، فإن الجمهرة الأوفر عدداً من أبنائها ظلت أسيرة التعلم التقليدي، وهو تقليد مقعد عن مجاراة روح العصر عاجز عن الوقوف في وجه تحديات الحضارة الأوروبية التي نقلها الاستعمار بحكم حاجاته ومتطلبات العصر الى قلب الحياة المصرية.

والوقوف في وجه تحديات الحضارة الأوروبية لن يكون ـ في نظر محمد عبده ـ على أيدي أولئك الذين تثقفوا بثقافة الغرب المادية، ولا أيدي كبار الاقطاعيين والتجار من حاشية الخديويين الذين انساقوا وراء مصالحهم الخاصة وارتبطوا مع الوجود الاستعماري في حلف لا يرجى له فكاكاً. والرسالة التي بعث بها محمد عبده لتلميذه الشيخ رشيد رضا في سبتمبر سنة ١٩٠٢ تعكس بمرارة هذا الواقع الذي ظل الإمام يشكو منه ويسعى عن طريق التربية لتغييره فنسمعه يقول: « الناس في عماية عن النافع، وفي انكباب على الصَّغار، فلا تعجب إذا لم يسرعوا بالاشتراك في « المنار ». فإن الرغبة في « المنار » تقوى بقوة الميل إلى تغيير الحاضر بما هو أصلح للآجلَ وأعون على الخلاص من شر الغابر، ولا يزال ذلك في الأغنياء قليلاً،

والفقراء لا يستطيعون إلى البذل سبيلاً، ولكن ذلك لا يضعف الأمل في نجاح العمل والسلام »[1].

كان همُّ محمد عبده موجهاً إلى هذه الطبقة الوسطى صاحبة الميل إلى التغيير المفيد اجتماعياً ووطنياً، ولكن هذه الطبقة لا تجد في بيئتها الثقافية ما يوجه خطاها لكي تكون الطبقة القائدة، فالعلوم السائدة في زمانها تسير إلى منحيين احدهما تقليدي جامد، وثانيهما عصري واهي الصلة بالتقدم الاجتماعي على صعيد الوطن والمفهوم الوطني. والمنقطعون لطلب العلوم منقسمون إلى فريقين: الأول من يظن انه وارث علوم الدين والقائم بحفظها، ولكن حظ المشتغلين بهذه العلوم من النظر العقلي ضعيف، يعجز عن سبر أغوار اللباب وضعف العرفان، وفهمهم للنصوص لا يتعدى حدود اللفظ، وهمُّ الواثق منهم أنْ يعرف أنَّ هذا اللفظ دال على ذلك المعنى، ومتى تم له ذلك فقد استكمل العلم سواء سلم عقله ودينه وأدبه بعد ذلك أم لم يسلم. « ومثله في ذلك مثل من ورث سلاحاً، فكان همه أن ينظر اليه ويملأ عينه منه ولا يمد يده إليه ليستعمله ويزيل الصدأ عنه، فلا يلبث أن يأكله الصدأ ويفسده الخبث، ويزعمون أن الدين يصد عما وراء ما عرفوا من العلوم النافعة. ورأي هؤلاء أن لا شأن لهم مع العامة، ولا يجب عليهم أن يأمروا بمعروف أو أن ينهوا عن منكر، وقد ارتكبوا بذلك خطأ في دينهم لا يساويه في سوء عاقبته خطأ، وللكثير منهم بل للأغلب من سوء الفهم في الدين ما لا حاجة الى حده »[2].

إن ما تحصله الطبقة الوسطى من هذا الفريق المتمسك بنصوص الدين دون اجتهاد وإعمال فكر، لا يؤدي إلى أدنى صلاح في الأمة. أما الفريق الثاني فهو الذي يهيئه أولياؤه لنيل منصب في الحكومة، وافراد هذا الفريق سواء كثروا أم قلوا فإنهم يحصلون مبادىء العلوم المعروفة بالعلوم العصرية، ثم يحصل كل واحد

---

(١) المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٤٦.

(٢) المصدر السابق والصفحة ذاتها.

منهم ما به ينال المنصب الذي أعده له والده. « ومن هؤلاء من يذهبون إلى أوروبا لاستكمال التربية فيها ولا غاية لهم سوى هذه الغاية، فمن أصاب منهم بعد ذلك وظيفة قنع بها وقصر همه على العمل فيها، ومن لم يجد وقف على الأبواب ينتظرها، فإذا ملّ الانتظار أو انقضى زمن العمل وجدته في قهوة أو ملهى يسرف في أوقاته ويفسد في أدواته. والصالحون منهم وقليل ما هم - لا يهمهم شأن العامة شقيت أو سعدت، هلكت أو قامت. وأنت لا تجد أي أثر يظهر في الأمة تعلمه هؤلاء، إذا ما استثنينا منهم نخبة في كل بلد يرجى أن ينمو عددها وتجني الأمم الطيب من ثمار عملها »[1].

وإذا شئنا أن نلخص موقف محمد عبده رأيناه يقف موقفاً وسطاً بين غالبية تشدها الثقافة الدينية القديمة أو التقليدية، ونخبة آخذة بالثقافة الغربية الحديثة، وكان الشعب المصري في زمانه ممزّقاً بين هذين التيارين أو الثقافتين المتناقضتين. وكان الحل في نظر محمد عبده هو تحرير الدين من أغلال الجمود ليتسع لمتطلبات الحياة العصرية التي بدأت تغزو الحياة المصرية في جميع الميادين. فيصبح هذا الدين أداة تثقيفية للعامة، لا سيما وأن النفوذ الأوروبي كان قد حول السلطة السياسية للعائلات الارستقراطية وزعماء الاقطاع وكبار التجار المقيمين في المدن من أصحاب الثراء الكبير. وهذه الطبقة كانت مرتبطة بمصالحها الخاصة على حساب المصلحة الوطنية، لا بل كانت عازمة على استبدال كامل التراث المحلي بحضارة جاهزة منقولة عن الغرب، وهو التيار الذي تزعمه الخديوي إسماعيل وأراد أن يجعل من مصر قطعة من أوروبا[2].

كان محمد عبده مقتنعاً بأن التطور الحديث الذي غزا مصر لا مرد له في

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٥٣.

(٢) راجع في ذلك آدمس تشارلز: **الاسلام والتجديد في مصر**، ترجمة عباس محمود العقاد، القاهرة ١٩٣٥.

خطوطه العريضة، وان دوائره الثقافية لا بد متسعة يوماً بعد يوم على حساب انحسار شرائع الإسلام ومبادئه الخلقية، والذي كان يخشاه أن تتوطد العلمانية الأوروبية ثقافياً ومسلكاً عاماً في مجتمع يتعارض في جوهره مع تبني العلمانية تبنياً تاماً. ولذا كان لا بد من بعث داخلي يقوم على أساس من الفهم الحقيقي لأصول الإسلام كدين يقوم في جوهره على العقل لأنه دين الفطرة، وهذه المرونة في جوهر الإسلام تجعله صالحاً لمجاراة الحياة الحديثة. وإن كان الدين الاسلامي قد حدّد قواعد العبادات، فإنه لم يرسم في شؤون المعاملات سوى مبادىء عامة ترك المجال في تطبيقها لاجتهاد المجتهدين وفقاً لحاجات العصر.

والنبي في نظر محمد عبده لم يكن صاحب دعوة لاهوتية وحسب بل بانياً لمجتمع أمثل، وليس بين الدعوة الالهية وقوانين المعاملات الاجتماعية من تعارض، فكلاهما جهاز عقائدي بسيط أولها يتصل بمسائل الحياة البشرية والكون وثانيهما متصل بالسلوك البشري، وبين الجهازين رابط من التضامن الخلقي الضروري في حياة المجتمعات والأفراد. فلا بد إذن من العودة إلى الجوهري، وعلى ضوئه نفسر جملة من المفاهيم التي لحقها الخطأ بتقادم العهد وانتشار الجهل وهيمنة المصالح السياسية. فالمسلم اخطأ في تفسيره لجملة من المصطلحات الواردة في القرآن، والحديث، لأنه لم ينطلق من الجوهري بل مما لحق بهذا الجوهري من تفاسير، فابتعد بذلك عن جوهر ما يرتضيه الإسلام من معنى التوكل والقدر، إذ باتت هذه المعاني في مصطلحاته تساوي الاستسلام المطلق لما هو في الطبيعة وما وراء الطبيعة، فمال بذلك المسلم إلى الكسل وقعد عن العمل ووكل الأمر إلى الحوادث تصرفه حيثما تهب ريحها، وهو يظن أنه بذلك يُرضي ربه ويوفي رغائب دينه. وكذلك أخطأ المسلم في فهم ما ورد في دينه من أن المسلمين خير الأمم، وان العزة والقوة مقرونتان بدينهم أبد الدهر، فظن أن الخير ملازم لعنوان المسلم، وأن رفعة الشأن تابعة للفظه، وإن لم يتحقق شيء من معناه، وأن الله كفيل بنصره بدون عمل للعبد، فإن أصابته مصيبة أو حلت به رزية تسلى بالقضاء، وانتظر ما يأتي به

الغيب بدون أن يتخذ وسيلة لدفع الطارىء ، أو ينهض إلى عمل لتلافي ما عرض من خلل. وكذلك اخطأ المسلم في معنى الطاعة لأولي الأمر والانقياد لأوامرهم فألقى مقاليده إلى الحاكم ، وأوكل اليه التصرف في شؤونه ، ثم أدبر عنه حتى ظن أن الحكومة يمكنها القيام بشؤونه جميعها من إدارة وسياسة بدون أن يكون لها منه عون سوى الضريبة التي تفرضها عليه.

إن هذه النظرة إلى الحاكم ومعنى الحكومة لا يمكن انطباقه على شيء من أوليات العقل ، وهي التي دفعت بالمسلمين الى ثقة بالحاكم بلغت حد التأليه ، من حيث ظنوه قادراً على كل شيء بدون عون أحد . أما الحكام فأصابهم الجهل بما فرض عليهم في أداء واجبهم ما أصاب الجمهور الأعظم من العامة ، ولم يفهموا معنى الحكم إلا لتسخير الأبدان لأهوائهم وإذلال النفوس لخشونة سلطانهم ، وابتزاز الأموال لإنفاقها في إرضاء شهواتهم ، لا يرعون في ذلك عدلاً ولا يستشيرون كتاباً ، ولا يتبعون سنة فأفسدوا أخلاق الكافة بما حملهم على النفاق والكذب والغش ، والاقتداء بهم في الظلم ، وما يتبع ذلك من الخصال التي ما فشت في أمة إلا حل بها العذاب.

وتكمن مثالية الإمام في اعتقاده أن ما لحق بالمسلمين من سوء تفسير لآيات القرآن كان هو السبب في انتشار الجهل ، ولا بد أن يزول الجهل بزوال أسبابه . والغرض الذي يجب أن يرمي اليه المصلح هو تصحيح الاعتقاد وإزالة ما طرأ عليه من الخطأ في فهم نصوص الدين ، حتى إذا ما سلمت العقائد من البدع تبعتها سلامة الأعمال من الخلل والاضطراب ، واستقامت أحوال الأفراد واستنارت بصائرهم بالعلوم الحقيقية دينية ودنيوية ، وتهذبت أخلاقهم بالكلمات السلمية ، وسرى الصلاح منهم في الأمة . وهذه هي السبيل لمريد الإصلاح من المسلمين ، لأن إتيانهم من طرف الأدب والحكمة العارية من صبغة الدين يحوجه إلى إنشاء بناء جديد ليس عنده من مواده شيء . وإذا كان الدين كاملاً بتهذيب الأخلاق ،

وصلاح الأعمال، وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها فلِمَ العدول عنه إلى غيره؟

والحق أن محمد عبده كان مصيباً عندما تصور أن الدين الإسلامي هو دين الفطرة، بمعنى أنه دين التوافق بين الحاجات الإنسانية وظروف العمل قبل أن تدخل في تعقيدات النظم التي تقتضيها الحضارة. وهذه التعقيدات لها قوانينها الاجتماعية عندما تنتقل من عهد الى عهد، كالانتقال مثلاً من المشاعية الزراعية إلى التملك الفردي في الزراعة، والذي كان لا بد له أن يعطي للاقتصاد الزراعي طابعه الاقطاعي المميز مع ما يحمله هذا الطابع من تنظيم اقتصادي وسياسي وتبادل تجاري يؤدي إلى ظهور الرق على نطاق واسع وهو ما ظهر في العهود التي تلت عهد النبوة والراشدين. فالإسلام في جانبه الاجتماعي كان ثورة على تمايز طبقي بلغ أوجه في مطلع الدعوة الإسلامية، وكانت هذه الثورة في صالح الأغلبية الساحقة المستضعفة. وكذلك كانت المسيحية في منشئها ديانة الطبقات الفقيرة، وكانت في جوهر ايديولوجيتها دعوة مرنة إلى المحبة، ثم تحولت إلى مذهب معقد من الطقوس يعيش فيه الفقراء على الاحسان ويُعدَّون لنيل الغفران الالهي. وآباء الكنيسة الأولون كانوا ينادون بالملكية الجماعية، ولكن الآباء المتأخرين أجازوا التملك الفردي، لا بل حولوا الكنيسة إلى سلطة اقطاعية، وكل التشريعات التي وضعت في هذا العهد استندت إلى تفاسير واجتهادات مأخوذة من نصوص دينية. وما حدث في المسيحية حدث مثله في الإسلام، وإصلاح الإسلام مرتبط بإصلاح الأوضاع الاجتماعية وليس بإصلاح التفاسير. ولو أن محمد عبده عاش في زمن غير زمانه لما فكر في إصلاح التفسير الصحيح للآيات والأحاديث، فإصلاح التفاسير نتيجة وليست سبباً، هذا مع اقتناعنا بالجدلية القائمة أبداً بين العلة والمعلول بين السبب والنتيجة.

إن القرآن نظيف، والاسلام نظيف، وإنما لوثه المسلمون بإعراضهم عن كل ما في القرآن واشتغالهم عنه بسفاسف الأمور، تلك هي المقولة الأساسية التي واجه بها

محمد عبده دعاة التقليد ودعاة العلمانية المطلقة. وعلى أساسها بنى ردوده على المؤرخ الفرنسي مسيو هانوتو، وريتان، وفرح أنطون. فلو رجع المسلمون إلى كتابهم، واسترجعوا باتباعه ما فقدوه من آدابهم لسلمت نفوسهم من العيب، وطلبوا من أسباب السعادة ما هداهم الله إلى تنزيله، ولاستجمعت لهم القوة ودبت فيهم روح الفتوة، ولسابقوا الأوروبيين في اكتساب العلوم وتحصيل المعارف ولحقوا بهم في التمدن. وكان هم محمد عبده موجهاً إلى إظهار الإسلام بكونه مميَّزاً اجتماعياً عن بقية الأديان، وأن له خاصة عقلية لم تتوفر في غيره من الأديان السماوية السابقة، وبهاتين الخاصتين الاجتماعية والعقلية يستطيع مواكبة ركب الحضارة في تطورها الصاعد. وإن كانت المسيحية قد انهارت أمام زحف المدنية الحديثة، فلأن طبيعتها تختلف عن طبيعة الإسلام لما في أصلها من استعداد لقبول الخوارق، وما فيها من دعوة لترك الدنيا والانقطاع للآخرة، ولأن سلطتها الروحية لها صفة إلهية هي هيمنتها على الأفراد والجماعات ممايفسد حرية الاعتقاد ويعطل هداية العقل. والدين المسيحي مناقض في جوهره لأحكام العقل، لأن الإيمان فيه منحة لا دخل للعقل فيها، وان من الدين ما هو فوق العقل، ومنه ما يناقض أحكام العقل، وهو مع ذلك مما يجب الإيمان به، فليس الايمان، وهو الوسيلة الفردة إلى النجاة، في حاجة إلى نظر العقل، والكون وما فيه لا يهم المؤمن أن يميل نظره فيه، والويل كل الويل لطالب الفهم إذا أدّى اجتهاده إلى شيء يخالف ما تعلق به إيمانه. ومن هنا عرض المسيحيون الأولون عن شواغل الكون وصدوا عن سبيل النظر فيه إظهاراً للغنى بالإيمان والعبادة عن كل شيء سواهما، ولم يسمح لأحد في أن يبدي رأياً يخالف صريح ما في الكتاب. ومن هنا كانت مقاومة النصرانية للعلم، ومراقبة المطبوعات ومحاكم التفتيش واضطهاد المسيحية للمسلمين واليهود والعلماء عامة.

إن الإيمان بغير المعقول هو أصل الأصول في المسيحية عامة لا يختلف فيه كاثوليكي ولا أرثوذكسي ولا بروتستانتي، وليس هذا عمل الكنيسة الرومانية الكاثوليكية وحدها، ففي البروتستانتية استمرت عقوبة الموت قانوناً يحكم به

على كل من يخالف معتقد الطائفة، وقد أمر «كلفان» بإحراق «سيرفيت» في جنيف، وكان لوثر أشد الناس إنكاراً على من ينظر في فلسفة أرسطو، وكان يلقبه بالخنزير الكذّاب.

أما الإسلام في دعوته الأولى فلم يعول إلا على تبنّي العقل البشري وتوجيهه إلى النظر في الكون واستعمال القياس الصحيح، والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام والترتيب وتعاقب الأسباب والمسببات ليصل بذلك الى أن للكون صانعاً واجب الوجود عالماً حكيماً قادراً، وأن ذلك الصانع واحد، وتظهر هذه الوحدانية في وحدة النظام في الأكوان. وأطلق الاسلام للعمل البشري أن يجري في سبيله الذي سنته له الفطرة بدون تقييد، وأطلق عنان العقل ليجري شوطه الذي قدر له في طريق الوصول إلى ما كانت عليه الأكوان. فالإسلام في دعوته إلى الإيمان بالله ووحدانيته لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي، والفكر الإنساني فيه الذي يجري على نظامه الفطري لا يدهشك بخارق للعادة، ولا يغشي بصرك بأطوار غير معتادة، ولا يخرس لسانك بفاتحة سماوية، ولا يقطع حركة فكرك بصيحة الهية.

وإن كنا لا نشك أن طريقة محمد عبده في الدفاع عن الإسلام كدين عقلي، تحكمت بها ظروف تاريخية معينة أبرزها هذه الهجمة الاستعمارية التي ركزت على الدين الإسلامي كعامل أساسي في تأخر الشرقيين، مبعدة الأنظار عن العوامل الأساسية الحقيقية للتخلف وهي عوامل اقتصادية واجتماعية، فإن ما قاله محمد عبده في المسيحية يبقى مقصراً عما قاله فيها المفكرون الأوروبيون أنفسهم ابتداء من القرن السادس عشر وانتهاء بفلاسفة القرن الثامن عشر، ولكن مثالية محمد عبده جعلته ينظر إلى الدين نظرة اخلاقية مجردة عن الواقع الاجتماعي. فالإيمان المنافي للعقل كان وما يزال في خدمة الطبقة الحاكمة، وهذه الطبقة تستخدم الدين سبيلاً لبقائها، ولذا تراها تتحكم بالعقل عن طريق الدين ولا تسمح بالحرية العقلية إلا في الحدود التي تخدم مصالحها. ولهذا السبب نرى الطبقة الناهضة وهي تفتش عن قوام وجودها تحارب قوانين الطبقة السابقة بالدعوة إلى الرجوع إلى

الأصل سواء كان هذا الأصل في الطبيعة أو أصول الدين، وتحارب التقاليد القديمة المحافظة بالدعوة إلى التحرر والاعتماد على العقل والتفكير. وهذا القانون ينطبق على المسيحية كما ينطبق على الإسلام، فالدعوة إلى تحرير العقل ارتبطت في أوروبا بظهور البورجوازية ومقاومة الاقطاع، فقد قرر سبينوزا أن الحرية هي سيطرة العقل وفاعليته، وهي التخلص من أغلال العواطف العمياء التي لا تسترشد بهدى العقل، ولن يكون الإنسان حراً إلا بقدر ما هو عالم وعاقل، والذين يتصدّوْنَ للقوانين المعطلة للحرية ليسوا أصحاب الشره والطمع من رجال المال، بل أولئك الذين تدفعهم رؤيتهم لصالح طبقتهم، وكذلك ثقافتهم، إلى اعتناق الحرية. ولذا كان ديدور يقول «أنا لا أعرف شيئاً فاحشاً وشائناً أكثر من تحمس رجال الدين ضد العقل، والذي يسمعهم يفترض أن الناس لا يمكنهم أن يدخلوا صدر المسيحية إلا كما يدخل قطيع الماشية إلى حظيرته». وكان هذا الفيلسوف مقتنعاً بوحدة الترابط بين الإيمان الغيبي، والحكم المطلق فكلاهما ينهضان ويسقطان معاً، ولن يتحرر الناس إطلاقاً إلاَّ بعد «أن يشنق آخر ملك بامعاء ومصارين آخر قسيس». إن على الإنسان أن يعمل على نشر المعرفة وتشجيع الصناعة، إذ إن الصناعة ستحقق السلام، والمعرفة ستخلق اخلاقاً طبيعية جديدة. ولهذا السبب أيدت الطبقة البورجوازية أسلوب فولتير العقلي، ومذهب روسو الطبيعي، وكان الأول قد دعا إلى التخلص من الخرافات والتقاليد البالية، فيما هاجم الثاني القوانين المدنية، ودعا إلى العودة إلى الطبيعة.

ومحمد عبده في إصلاحه دعا الى تحرير العقل، واعتبر أن هذا العقل هو أصل من أصول الإسلام، كما دعا إلى العودة إلى الإسلام الصافي في عهده الأول، وكانت دعوته نتيجة للقوى التي كانت تموج تحت سطح الحياة المصرية السياسية والاجتماعية، ولم تكن هذه القوى في حال من الأحوال شبيهة بقوى المجتمع الإسلامي في عهد النبوة والراشدين، ومن هنا كان وقوع محمد عبده في التناقض. فقد أكثر من الحديث عن البعث الذاتي، ولكن هذه الذات هي ذات النصف

الأخير من القرن التاسع عشر في إقبالها على المدنية، ولم يكن من المستطاع الفصل بين الذات الحضارية الجديدة والذات الأخلاقية الضابطة للسلوك البشري. والتوفيق الذي ظنه محمد عبده مطلقاً كان توفيقاً آنياً لا يمكن أن يستمر، وخشيته من انقسام المجتمع المصري إلى طبقتين مختلفتين من المثقفين لكل منهما عقليته الخاصة، كانت في حقيقة أمرها مرحلة تاريخية حتمية ولكنها ليست ثابتة ولا دائمة لأن كلاً من هاتين الطبقتين كان لا بد لها أن تهتدي بتجربتها الاجتماعية، وتتقبل الأفكار التي تمليها عليها مصالحها الاقتصادية والاجتماعية، وهذا ما نعبر عنه بعملية التفاعل التاريخي.

إن العقلية ذات البنية التقليدية كانت جزءاً من تاريخ مصر الاقطاعي، فيما كانت الأجيال الطالعة القابلة لكل تغيير، والمقبلة على أفكار أوروبا الحديثة، هي في غالبيتها بورجوازية متطورة، وهذه البورجوازية كانت في اتجاهها العام تسير في اتجاه العلمانية المتحررة من قيود الدين.

وهنا نجد محمد عبده يقع في التناقض مرة أخرى، فهذه الطبقة كانت تشكل في نظره الخطر الأكبر على الأمة فيما لو جرفها تيار العلمانية، ولكنه كان يعتقد مع ذلك أنه من هذه الطبقة فقط يمكن خروج زعماء الأمة المتجددة. ومن التناقضات الكبرى لدى محمد عبده أنه كان ينشد المجتمع المستقر والتقدمي في آن معاً، وكان يفتش عن فريق وسط لهذا الاستقرار يشكل وسطاً بين القوى التقليدية والقوى الثورية، وظن أن إعادة تجديد الإسلام في ماهية جديدة سماها الماهية الحقيقية تستطيع أن تجد حلاً للتناقضات التي أوجدتها مقتضيات المجتمع الحديث. ولكن هذه الماهية الجديدة التي تخيلها حلاً سحرياً اصطدمت بأصحاب المصالح الاقطاعية من دعاة التقليد الذين عارضوا معتقداته الدينية والسياسية، كما اصطدمت بالبورجوازيين القوميين «الملتفين» حول مصطفى كامل، واتهمه كلا الفريقين بأن الهوية التي أعطاها للإسلام هي هوية فلسفية، والفلسفة في التاريخ هي بمثابة العقل من العواطف. فكان هناك حتى بين من عرفوه جيداً وأحبوه من

تساءل عن مقدار اقتناعه الشخصي بحقيقة الإسلام، فاعتبره كرومر من اتباع مذهب اللاادرية، وسجل «بلنت» في يومياته هذه الملاحظة «أخشى أن يكون إيمانه بالإسلام ضعيفاً ضعف إيماني بالكنيسة الكاثوليكية».

لقد كان محمد عبده في إصلاحه صاحب انتقائية واسعة مزج فيها عناصر مستمدة من مدارس مختلفة في نظام واحد، دون أن يأخذ بعين الاعتبار البناء التحتي الذي أسهم في تكوين الفكرة الواعية الشاعرة لهذه المدارس، فمزج التفكير السني بالتفكير المتصوف، وتعاليم الإسلام بأفكار المثالية الحديثة، بغية جعل الإسلام نفسه مرادفاً للتمدن والنشاط اللذين كانا قاعدة التفكير الاجتماعي في القرن التاسع عشر، وأراد أن يثبت أن العقل والإيمان لا يتناقضان في الحياة الاجتماعية بل هما ضروريان معاً لاستقرار المجتمع وتقدمه. ولكن هذا التوازن الفكري المثالي الذي أقامه محمد عبده لم يعش طويلاً، وما لبث أن اختل عند تلاميذه، إذ اتجه فريق منهم إلى ما ألحّ عليه هذا المصلح من الجوهر الثابت في الإسلام ومتطلباته المطلقة فكان في موقفه سلفياً متشدداً، فيما ركز الفريق الآخر على ما دعا إليه محمد عبده من شرعية التغيير الاجتماعي وطالبوا بفصل الدين عن المجتمع والاعتراف بأن لكل منهما قواعده الخاصة به. وهذا ما يذكرنا تماماً بانقسام تلامذة هيجل بين ماديين آخذين بديالكتيك هيجل التاريخي، ومثاليين متمسكين بفلسفته، وكان لكل من هذين الفريقين دور بارز في إحياء الحركة التقدمية في الحياة الاجتماعية، وإحياء ما قابلها من مثالية.

ومن هذا المنطلق تحتل تجربة محمد عبده الإصلاحية مكانتها البارزة في حياتنا الايديولوجية المعاصرة لما فيها من تداخل، ولشدة ما تلاصقت فيها المثالية بالمحتوى المادي. فقد تمثل الجانب المادي في فكر محمد عبده في إدراكه للحقيقة الموضوعية في زمانه، فلم يتنكر لما دخل الحياة المصرية من تطور، فكان نظرته تلك يقيم العلاقة الثابتة بين المادة الاجتماعية والفكر الاجتماعي، إلا أنه انحاز إلى المثالية عندما أقحم الدين طرفاً، وافترض وجود حركة بدون مادة. فبدون

واقع اجتماعي إنساني يستحيل وجود الحياة العقلية والروحية، لأن هذه الحياة هي النتاج الأول لنشاط الإنسان الجماعي الإنتاجي. والواقع النفسي الذي ألحّ عليه محمد عبده في نظامه التربوي، وكذلك نظرته إلى الشرائع الخلقية والحكمية التي جاءت في كتب الاخلاقيات الدينية يتحدد بقاؤها واستمرارها لا عن طريق التعلق بنواميس منزلة، بل في البحث عن مدى استجابتها لحياة الانسان العملية، لأن كل ما نسميه إنسانياً، هو إما عمل، وإما تأثير العمل، وإما ثمرة العمل الإنساني، سواء أكان مشروطاً بالعمل أو متفرعاً عنه.

بلغت الحركة الاصلاحية قمتها في أعمال محمد عبده، ولكن اثر هذا المصلح الكبير لم يتعد نخبة من المثقفين كانت هي نفسها تتضاءل مع تقدم الزمن، مما زاد إحساسه بالوحدة. ولم تكن النتائج العملية لتنظيماته وفتاويه ولأعماله الفكرية بمستوى آماله وطموحاته الكبيرة، مما شكل صدمة للإمام ولنظرته الدينية التي أقام عليها مفهومه للتمدن والتغيير، وكان موته منعطفاً جديداً نحو آفاق من العلمانية المتئدة الجامعة بين الاعجاب بالتقدم العلمي في الغرب وكره الاستعمار، وبين التقنية الغربية والحفاظ على التراث الروحي والاخلاقي للشرق، وقد تجلت هذه النزعة في ظهور فكرة القومية العربية التي وجد فيها المثقفون العلمانيون وسيلتهم لإقامة تضامن عربي قادر على مواجهة الهجمة الاستعمارية، وبناء مجتمع متطور متحرر من الأفكار السلفية وتأليه الماضي، فالكمال ليس موجوداً في الماضي، وإن كان هنالك من تطلع نحو الكمال، فهو تطلع إلى المستقبل القائم على العلم، وعلى مدنية لا يشكل الدين سوى واحد من عناصرها.

٣ ـ النزعات الإصلاحية في الفكر القومي

طرح القوميون قضية تقدم المجتمع إسلامياً كان أم غير إسلامي. ووجدوا أن المدنية الحقيقية تقوم على العلم، وكانت المدنية الأوروبية بالنسبة لهم هي النموذج، وانكروا التفوق الروحي للشرقيين، فهنالك مدنية متكاملة، والمنهل المادي والروحي متصلان، ولا بد لنا إذا أردنا التقدم أن يكون تقدمنا شاملاً لنواحي حياتنا جميعها. وأساس التقدم يكمن في الحرية؛ لأن الاستبداد المستمر يهدم الكائن البشري كفرد كما يهدم المجتمع، ولذا دعوا إلى الحرية السياسية والتحرر الوطني.

ظهرت هذه الأفكار في مصر في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، فحمل لطفي السيد في كتاباته لواء الحرية، وأنكر فكرة القومية الاسلامية وعدَّها فكرة استعمارية استخدمها الإنكليز لاستثارة الشعور الأوروبي ضد الحركة القومية في مصر. وان لم يكن القوميون المصريون من دعاة القومية العربية في ذلك الحين، فإنهم في كتاباتهم أعطوا مفاهيم واضحة لمعالم الفكر القومي الذي استرشد به القوميون العرب في بلاد الشام على الأخص. وكان المنورون من تلاميذ محمد عبده يرفضون فكرة الجامعة الإسلامية بتأويلاتها الرجعية لتعاليم الدين الإسلامي، وكانوا خير من أبرز استغلال عبد الحميد لكل الدعوات الإسلامية في دعم سلطانه، ونبّهوا وبشكل بارز إلى عدم التورط في قبول دعوات السيد جمال الدين الأفغاني للانضواء تحت تاج الاستبداد العثماني.

وكان نمو البورجوازية التجارية في مصر وفي العراق وسوريا ولبنان وفلسطين قد توافق تاريخياً مع ظهور جمعية الاتحاد والترقي على المسرح السياسي سنة ١٩٠٨،

وكانت الانتفاضة الإصلاحية لهذه الجمعية هي التي بعثت الدستور، وعملت على تحويل الامبراطورية العثمانية إلى دولة بورجَوازية، ومن هنا كان إقبال الإصلاحيين من القوميين العرب على تأييدها. ولكن هذه الانتفاضة كانت هي بدورها أمْيل إلى الإصلاح، فلم تقض على معالم النظام الإقطاعي القديم خوفاً من مبادرات الجماهير الثورية، وسعت الى الوفاق مع السلطة الاقطاعية القديمة. ومثل ذلك حدث في الأقطار العربية، إذ لم يتوثق النضال، كما حدث في أوروبا، بين بورجوازية المدن والانتفاضات الفلاحية، فتركت قيادة الفلاحين في أيدي الاقطاع وشيوخ القبائل، وهذا ما أضعف المطالب القومية. وتحاشت جمعية الإخاء العربي ـ العثماني[1] المطالبة بالاستقلال، وحصرت برنامج عملها في دعم جمعية الاتحاد والترقي التي أنزلت ضربة قاسية بالأوهام التي كونها القوميون العرب حول جمعية تركيا الفتاة التي تراجعت، إثر استلامها الحكم سنة ١٩٠٩، عن التزاماتها إزاء القومية العربية، مما أدّى إلى قيام المنتدى الأدبي في الآستانة والجمعية القحطانية[2] اللتين طالبتا باعتبار العرب أمة قائمة بذاتها، وأن تكوِّن الولايات العربية مملكة مستقلة في نطاق الامبراطورية العثمانية. وهذه المبادىء أخذت تظهر أكثر تنظيماً على يد الجمعية السرية التي عرفت بالجمعية العربية الفتاة سنة١٩١١، والتي أخذت على عاتقها توحيد نشاطات كافة الأحزاب والمنظمات العربية ذات النزعة

---

(١) هي أول منظمة عربية نشأت في الآستانة في أيلول سنة ١٩٠٨ وأصدرت صحيفة خاصة بها كان لها فروع في جميع الأقطار العربية. وكان قادتها يقولون بالأمة العثمانية المتعددة الملل ومنها الملة العربية، وكانت تدعو الى المساواة القومية ونشر الثقافة باللغة العربية في الأقطار ذات الأغلبية العربية. ولكن الانتخابات التي أجرتها هذه الجمعية للبرلمان لم يعط فيها للعرب وهم أكثرية سوى ٦٠ نائباً من مجموع ٢٤٥ مقعداً.

(٢) تأسس المنتدى الأدبي في القسطنطينية سنة ١٩٠٩ كجمعية ثقافية أدبية في الظاهر. وكان لها جناح سري يعمل على مقاومة السيطرة التركية على البلاد العربية، وهذا الجناح هو الذي أسس الجمعية القحطانية بقيادة عبد الكريم الخليل، وكان معظم أعضائها من المجندين والضباط العرب في الجيش التركي.

الاستقلالية الوطنية.

وعلى الجملة فإن الايديولوجية الإصلاحية للقومية العربية في عهدها الأول كانت تابعة للرأسمالية العالمية، سواء أولئك الذين ظلوا يأملون في التوصل إلى اتفاق مع الأتراك أم أولئك الذين تحالفوا مع الغرب لإزالة الوجود العثماني. فالوعي القومي كان ما زال في بدايته، وكانت القضية القومية تطرح في المجرد أو المطلق دونما تفريق بين قومية الأمة الظالمة وقومية الأمم المظلومة، وهذا ما أدى إلى الانزلاق نحو استعاضة استعمار أخذ يشيخ باستعمار آخر فتي. ولكن مصالح البورجوازية الوطنية الصغيرة والتي نشأت في ظل الانتداب الفرنسي والبريطاني في كل من العراق وبلاد الشام ومصر كانت مصالحها متناقضة مع بورجوازية الكومبرادور، فكانت هي وصغار الملاكين صاحبة الثورات الحقيقية ضد الاستعمار الفرنسي والبريطاني بدءاً من ثلاثينات القرن العشرين. وجذور هذه البورجوازية تتمثل بوضوح في الجمعيات السرية التي تشكلت في الخارج «كالجمعية العربية الفتاة» سنة ١٩١١ صاحبة الدور الكبير في تاريخ الحركة العربية الوطنية التحررية.

لقد حمل القرن العشرون منذ بداياته الأولى تباشير الوعي القومي للشرق والشرق العربي على الخصوص. فالرأسمالية الأوروبية بحكم تطورها واتساع حاجاتها إلى أسواق آسيا، أثارت في جميع بقاع الشرق حركات قومية تسعى حثيثاً إلى إنشاء دول قومية وفقاً لظروف تطورها الاقتصادي والاجتماعي، وكانت هذه الدول القومية هي القاعدة والنموذج للرأسمالية، لأنها اذا ما نظر إليها من ناحية العلاقات الاقتصادية العالمية توفر أفضل الظروف لتطور الرأسمال العالمي الذي يشكل الرأسمال المحلي جزءاً لا يتجزأ منه.

وقيام الدول القومية كان يعني بشكل أو بآخر انتصار البورجوازية على الاقطاع انتصاراً نسبياً، وكثيراً ما تحولت الفئات الاقطاعية الأكثر تطوراً إلى حليف طبيعي للبورجوازية المحلية، لا بل إن هذه البورجوازية هي التي حولت

الزراعة إلى إنتاج بضائعي كالقطن والشمندر السكري وغيرها، واستولت على السوق الداخلية، وتمكنت من توحيد الأراضي التي يتكلم سكانها لغة واحدة في دولة واحدة، وإزالة كل حاجز من شأنه أن يعيق تطور تلك اللغة ورسوخها، ذلك أن اللغة أهم وسيلة لاتصال الناس بعضهم ببعض. فوحدة اللغة وحرية العمل هما من أهم الشروط لقيام مبادلات تجارية حرة تتوافق مع الرأسمالية الحديثة، مما يتيح تجمع الناس تجمعاً حراً وواسعاً داخل كل طبقة من الطبقات مأخوذة بمفردها، وهذه الحرية هي التي هيأت لإقامة علاقة وثيقة بين السوق وبين رب كل عمل كبير أو صغير، وبين السوق وبين كل بائع ومشتر، وذلك هو الوجه الأكمل لمتطلبات الرأسمالية الحديثة، وهو الأمر الملازم لبداية كل حركة قومية.

ومن هنا يبدو أن المنحى الطبيعي في المرحلة الرأسمالية العالمية هو قيام الدولة القومية في جميع أنحاء العالم الثالث على النمط المأخوذ من أوروبا، لأن الدولة القومية في هذه الأقطار هي شكل الدولة الذي يتفق أشد الإتفاق مع الظروف المعاصرة أي ظروف الرأسمالية والمدنية والرقي الاقتصادي، خلافاً لظروف القرون الوسطى وعهد ما قبل الرأسمالية. فالدول القومية هي الشكل الذي يتهيأ فيه للرأسمالية تأدية مهمتها عبر هذه الدول القومية الناشئة بأسهل ما يمكن، ويضمن لها التطور إلى أبعد حدود الحرية والشمول والسرعة. أما الدول التي يكون تركيبها القومي بعيداً عن التجانس، كما هي الحال في الامبراطورية العثمانية، فيظل تكوينها الداخلي لسبب أو لآخر متأخراً ضعيف التطور، وهذا ما يفسر لنا مؤاتاة الظروف التاريخية لقيام الدول القومية على انقاض ممتلكات الدولة العثمانية في البلقان وأنحاء العالم العربي وقيام الدول القومية في أنحاء مختلفة من الأقطار الآسيوية والافريقية بتشجيع من الرأسمالية العربية نفسها.

ولكن هذه الدول القومية التي نشأت في الشرق لم تكن حرة في تقرير مصيرها السياسي، أي الاستقلال كدولة قومية، بل كانت في إحدى حالتين: إما مستعمرات خاضعة للدول العظمى، وإما دول ممعنة في التبعية وخاضعة للاضطهاد

القومي. ولا يغيب عن علمنا أن القوميات التي نشأت في الشرق عموماً وفي الشرق العربي على وجه الخصوص، نشأت في العهد الذي اكتمل فيه تأسيس الدول الرأسمالية بنظامها الدستوري، وكان هذا الصراع بين الدول الرأسمالية الكبرى على أشده، وكان من نتيجة هذا الصراع انقسام العالم العربي إلى قوميات تابعة إما للانكليز أو للفرنسيين، وفي هذا العهد بالذات تعاظم التناحر بين البروليتاريا والبورجوازية الرأسمالية في العالم الأوروبي. ولما كانت البورجوازية العربية محتاجة في تطورها الى الطبقة العاملة، فقد كان طبيعياً أن القومية في البلدان التابعة خضعت لنوع من هذا الانقسام العالمي؛ فالرأسمالية العالمية المتطورة كانت تسعى بحكم واقعها الاقتصادي إلى شد اللحمة بينها وبين الدول التابعة في حركة التبادل التجاري، وهذا ما دفع إلى نقل التناحر القائم بين رأس المال والحركات العمالية في الغرب إلى الصعيد القومي في البلدان التابعة، واتخذ النضال القومي صفة تحررية غير منفصلة عما يجري عالمياً من التناحر القائم بين رأس المال الذي اندمج على الصعيد العالمي وبين حركة العمال العالمية، واتخذ هذا التناحر صفته البارزة بعد ثورة ١٩١٧ الاشتراكية في روسيا، وتبلور في هيئة تشكل طبقي اختلفت طبيعته باختلاف طبعة التركيبة الاقتصادية وعلاقاتها المحلية الوطنية والعالمية.

وإن كانت البورجوازية الكومبرادورية بمعاونة الاقطاع الكبير لم تتردد في تحديد هويتها السياسية وموقفها التابع للرأسمالية العالمية، فمثلها فعلت الطبقات الفلاحية والطبقات العمالية وصغار الحرفيين ولكن من موقع آخر، موقع السير في الاتجاه الاشتراكي العلمي، أمَّا البورجوازية الصغيرة فقد نحت منحى قومياً يتميز بالتأرجح بين التيارين السابقين.

وهذه الطبقة الوسطى في العالم العربي هي التي قدمت كبار الأيديولوجيين الإصلاحيين الذين توزعتهم الأندية والمؤسسات الفكرية والأحزاب المناوئة بشكل أو بآخر للاشتراكية العلمية. فهذه الأحزاب ظلت ولمدة ليست بالقصيرة تنكر مبدأ انقسام المجتمع إلى طبقات أو إلى طبقتين أساسيتين متنازعتين، طبقة

المستثمرين وطبقة الكادحين، وما يتبع ذلك من انقسام ثقافي، ومن هنا كان إلحاحها على ضرورة انشاء فلسفة مستمدة من خصائص الأمة ومميزاتها. وعلى صعيد هذه الخصائص كان انقسام البورجوازية الصغيرة بين تيارات قومية محلية كالقومية السورية والقومية اللبنانية، وقومية عربية كان أبرزها البعث والناصرية، هذا إلى جانب تيارات فكرية تبدو مستقلة، ولكنها تصب في الايديولوجية القومية العربية نفسها وأبرز ممثلين لها ساطع الحصري والدكتور قسطنطين زريق.

فالخطوة الأولى في الأساس القومي، تقوم عند الدكتور قسطنطين زريق، على إنشاء فلسفة قومية شاملة، واضحة، ومنظمة. أما الخطوة الثانية فهي إيصال هذه الفلسفة مقطرة نقية صافية إلى أبناء الأمة فتتحد بعواطفهم المتوثبة وشعورهم الفياض،فيحصل من هذا المزيج المبارك عقيدة قوية تسير بأفراد العرب وجماعاتهم قدماً الى الأهداف الصحيحة. أما الخطوة الثالثة فهي تنظيم الأمة العربية وضبط نوازعها وإخضاع شهواتها المنبعثة من العقيدة الواحدة فيكون العمل المنظم الصادر عن الفكر المنظم والمكمل له. «وعلى هذه الأركان الثلاثة من الفلسفة القومية، والعقيدة القومية، والتنظيم، تقوم كل نهضة صحيحة، وإليها يجب أن يوجه العرب جهودهم في حياتهم الجديدة لتكون نهضتهم قوية البنيان، ثابتة على الزمان»[(١)].

إن هذه الفلسفة القومية الخاصة تستمد عناصرها من نهضات الأمم، ومزايا الأمة العربية وسجاياها، كما هو مستمد من الواقع المعاش والتطلعات المستقبلية في مواردنا الطبيعية، ومرافقنا الاقتصادية وطرق بعثها واستغلالها الى ما يكفل لنا عيشاً وكياناً منيعاً، ومن التفكير الاجتماعي الرصين الذي يعالج أزمتنا الأخلاقية وتدني مستوانا الروحي في الأسرة والدولة، بل في جميع منظمات مجتمعنا. ونهضات الأمم يقصد بها الدكتور زريق ـ فيما نعتقد ـ نشوء القوميات الأوروبية منذ أوائل

---

(١) قسطنطين زريق: **الوعي القومي**، منشورات المكشوف، بيروت ١٩٣٩، ص ٨ ـ ٩.

القرن التاسع عشر ، وما كان لها من تأثير في ظهور القوميات البلقانية والقومية عند الأتراك العثمانيين.

فانتصار هذه القوميات التي أحدثت تغييرات جذرية في الخارطة السياسية الأوروبية ، وخارطة قسم من ممتلكات الدولة العثمانية تقدم النموذج الصالح لقومية البلاد العربية التي كانت في مطلع القرن العشرين في بداية نشوئها الحقيقي ، بعد المخاض الذي عرفته منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

ويشترك الدكتور زريق مع الأستاذ ساطع الحصري في أن هذه النهضات قامت على وحدة التاريخ ووحدة اللغة ، وهذا التاريخ لا يعني صفاء الجنس والدم بل يعني اللغة والثقافة والذكريات التاريخية ، كما يعني التطلع إلى الحاضر والمستقبل. فالماضي هو عون للحاضر ، وجهاد الماضي هو المحرك لقيام الآمال المشرقة في الحاضر والمستقبل. وعند هذين المفكرين يكثر الحديث عن القوى الروحية في ماضي الأمة العربية ، وعن الرسالة الخالدة التي لا مبرر لوجود الأمة إلا بها ، فخليق بكل عربي أن يشعر أن محيط أمته الطبيعي ، وتاريخها الخاص قد أهّلاه لمهمة لم تتوفر شروطها لأية أمة أخرى. وأن القوة المدبرة وراء هذا الكون قد أعدّت العرب لأمر لا يستطيع أيُّ شعب آخر أن يقوم به دونهم ، فالشعور بالرسالة القومية يكسب جهادنا في سبيل الحرية والاستقلال معنى جديداً ، وهذه الرسالة مستمدة من تأملات بعيدة ، تتناول المحيط الطبيعي والميراث الجنسي والتاريخ الاجتماعي والإنتاج الثقافي ، وهذه المظاهر كلها هي التي تشكل روح الأمة وتبرز شخصيتها. وإن كان هنالك من حديث عن الجانب الاقتصادي ، فعن النظام الاقتصادي الذي خلفته الثورة الصناعية الحديثة ، والذي يرمي إلى استغلال موارد الطبيعة ومواهب الانسان العربي ، وتقبله للآلة الحديثة في سبيل زيادة الانتاج وتنظيمه. فالتفاعل القائم بين الشخصية العربية وشخصية الغرب يُعد ركناً من أركان تثبيت القومية العربية ، لأن من شأن هذا التفاعل أن يجعلنا نقتدي بالنظام الاقتصادي الغربي المتماسك الأركان المتصل الحلقات ، الذي يكيف حضارة الغرب

الحديث. واقتداؤنا باقتصاد الغرب ينقل الينا علم الغرب، أي تلك الطريقة في التفكير، وذلك الأسلوب في التحليل، والبحث الدائم عن الحقيقة، والشك اليقظ في كل ما لا يوافق العقل، والاستنتاج الصحيح والمنطق السليم.

والمتفحص لهذه النظرة القومية لا بد له أن يلحظ هذا النزوع المقصود لتدمير المادية الجدلية بغية الانتهاء إلى الاعتراف بنوع من الايمانية المثالية للوعي القومي. وإن كانت الفلسفة القومية التي جعلها الدكتور قسطنطين زريق أساساً في البناء القومي تثير الكثير من التساؤلات حول منبعها وغاياتها، فإن ما جاء في كتابات الأستاذ ساطع الحصري لا يترك مجالاً للشك في أن الحياة الاقتصادية لم تدخل عنصراً في البناء القومي للأمم الأوروبية والتشكل القومي لأمم البلقان والقومية العثمانية، فلا مبرر اذن لوجودها كعامل من عوامل التشكل القومي العربي.

والواقع أن الفلسفة في جوهرها ومعناها العلمي هي نتاج بشري عام شارك في وضع أسسها الشرق والغرب، والأمم الصغيرة والكبيرة على حد سواء. وهذه الفلسفة في خطوطها الكبرى تنقسم إلى منحيين رئيسيين: المنحى المادي والمنحى المثالي، فرضهما موقف الفكر الإنساني من علاقات الإنسان بالطبيعة وعلاقة الإنسان بالإنسان سواء في المجتمع الواحد أو علاقات المجتمعات بعضها ببعض. والنزعة المادية في الفلسفة تقيم أحكامها على تحري الواقع في مجريات التاريخ الإنساني وهذا الواقع كان وما يزال هو واقع العلاقات بين تطور العلم وتطور القوى الإنتاجية، والعلاقات بين تطور العلم وعلاقات الانتاج، والعلاقات بين تطور العلم والبناء الفوقي للمؤسسات والأفكار والمشاعر الإنسانية. والقومية العربية يجري عليها من المعادلات، ما جرى لبقية القوميات الأوروبية، وليست بالتالي ذات نسيج فلسفي خاص.

فلا علم ولا معرفة ولا مؤسسات خارج تفتيش الإنسان عن البقاء، وهذا البقاء مرهون بالعيش وتطويره، وهذا معنى قول إنجلز «حين تكون للمجتمع حاجات تكنيكية فهو يدفع العلم أكثر مما تدفعه عشر جامعات». فالتنظيم

الاجتماعي للمؤسسات على اختلافها في الغرب وفي الشرق على السواء مرهون بعلاقات الإنتاج، والنهضات القومية الأوروبية كانت داخلة في إطار هذه العلاقات في انتقالها من الملكية الاقطاعية إلى مفهوم سيادة الشعب الذي أرست قواعده الثورة الفرنسية.

والفلسفة أيضاً هي محصلة حضارية، وبهذا يفسر الماديون سيادة النزعة الفلسفية في الشرق قديماً وانحسارها عنه في العصر الحديث وانتقالها إلى أوروبا، فقد كانت للشرق قديماً حضارة تمت من خلالها التفاعلات وبزغت الأفكار، فلما انعدمت أفل عنها الفكر الفلسفي إلى حيث اكتناز الحضارة. والفلسفة المادية تهتم باكتشاف قوانين التفاعل في الحياة الاجتماعية، وهذا التفاعل في إطاره الاجتماعي والإنساني الأشمل هو تفاعل طبقي ينعكس في مذاهب علماء الاجتماع والاقتصاديين والفلاسفة. والمذاهب الفلسفية مشبعة تماماً بروح التطلعات الطبقية والأحزاب السياسية التي ينتمي إليها أصحابها، والمؤلفات العلمية على اختلافها هي صدى للمعارك التاريخية، وتهدف إلى تأخير الأحداث التاريخية أو التعجيل بها. ومنذ بدء التاريخ، بعد عهد المشاعية البدائية، كان هذا الطرح الطبقي موجوداً، ولذا لم توجد في الماضي أو الحاضر فلسفة مستقلة عن مصالح الأحزاب وتوجهاتها الطبقية.

وفي رأينا أن الأساس الفلسفي الذي شاء أستاذنا الكبير قسطنطين زريق أن يجعله منطلقاً للقومية هو أساس مثالي، والتفتح الروحي الذي نشده، رغم كل ما فيه من المظاهر الثورية، كان عاجزاً عن أن يحتفظ بالديمومة والبقاء، وهذا ما أثبته الواقع الموضوعي للتطور التاريخي للقومية العربية خلال نصف قرن من الزمان. فروح الأمة العربية كغيرها من روح الأمم لم يكن واحداً خلال حقبه التاريخية المتلاحقة، وهذا الروح، وهو بناء فوقي، كان على الدوام مرتبطاً ببنى تحتية لم تكن في يوم من الأيام واحدة، ومثل ذلك يقال عن كل السجايا التي عرفها التاريخ العربي القديم والحديث. ورواج هذا الروح الجماعي في حقبة تاريخية معينة

من تاريخنا الحديث، وجعله أساساً للبناء القومي كان مرتبطاً بعصر مقارعة الاستعمار مقارعة لا تخلو من خطابية، حتى إذا ما انتقلت القومية العربية إلى بناء مؤسساتها الاقتصادية والفكرية ظهرت تلك التناقضات الواسعة في المفاهيم القومية لدى المفكرين العرب، وهي تناقضات جذرية راوحت بين الثورة الحقيقية والارتباط الذي لا يقبل اللبث بالاستعمار الاقتصادي والسياسي. إن روح الأمة الذي ركز عليه الدكتور زريق في كتابه الوعي القومي سنة ١٩٣٩ لم ينقذ القومية العربية من أزمتها في التخلف الذي يشكو منه الدكتور في كتابه «مطالب المستقبل العربي هموم وتساؤلات»[١] المنشور سنة ١٩٨٣.

فهذا التخلف «هو القضية الأم التي يجب أن تظل موضع النظر وقبلة الاهتمام، لأنه مصدر العجز العربي الذي يبدو في مختلف الجبهات: في مواجهة التعديات الخارجية وما جلبته من هزائم عسكرية وسياسية واقتصادية متلاحقة، وفي تلبية حاجات التضامن والتلاحم بين الدول أو الشعوب العربية، وفي النهوض بتبعات البناء والاعمار والكسب الحضاري الذي يتطلبه العيش في هذا الزمان والبقاء في الزمان المقبل...»[٢].

إن البناء القومي في أساس جوهره هو بناء اقتصادي مرتبط بحاجات الطبقات الأكثر التصاقاً بحياة المجتمع وديمومته. وفلسفة هذه الطبقات، بحكم موقعها المناهض للاستعمار الخارجي والاستغلال الداخلي هي المادية التاريخية والاشتراكية العلمية، وهذه الفلسفة تتجاوز المصالح الضيقة للبورجوازية الصغيرة والتي ما تلبث بعض أجنحتها أن تصبح بورجوازية كبيرة، وتتخلى عن مثلها القومية السابقة، وتصبح الأفكار والمفاهيم والاقتناعات لا حقيقة لها عندها إلا بمقدار ما يكون لها

---

(١) قسطنطين زريق: **مطالب المستقبل العربي: هموم وتساؤلات**، دار العلم للملايين، بيروت، سنة ١٩٨٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٧.

منها منفعة ذاتية وعملية، وحيث لا أهمية للحقيقة لديها إلا بقدر ما تكون نافعة في لحظة معينة. وإنه لمن الخطأ الفادح الاعتماد على الالتزام الأخلاقي كأساس في البناء القومي لأن هذا الالتزام الأخلاقي هو نتيجة لقيام المؤسسات التي يكون نشاطها العملي مصداق انطباق مفاهيمها وتصوراتها للعالم الموضوعي من حولها.

إن الموضوعية العلمية لا تتفق مع تمويه التناقضات الطبقية، والصمت حول الصراع الطبقي؛ لأن مثل هذا التمويه لا بد موقع في متاهات الفوضى وخلط المصالح، ولا بد للقومية من موقف طبقي في العلم وفي الفلسفة قائم على فهم الضرورة التاريخية وعرضها بصورة موضوعية مضبوطة. وهذا ما تجنبته الأيديولوجية البورجوازية القومية؛ فكان كلاسكيّوها لا يفحصون الواقع إلا من جانب واحد هو جانب تحقيق الغايات القومية النبيلة، وهذه النظرة الآحادية كانت في واقع الأمر نظرة بورجوازية تشوه الواقع وتفسد طبيعته.

وعودة سريعة إلى مؤلفات الأستاذ ساطع الحصري تطلعنا كيف بقي العامل الاقتصادي خارجاً عن ميدان البحث القومي. وحتى في العودة إلى التاريخ لا يشعر الاستاذ الحصري بأية حاجة الى تلمس الاقتصاد، سواء في العلاقة بين الانسان والطبيعة، أم العلاقة الانتاجية بين الناس، والأمر ذاته تلمحه في دراسة الحصري لتاريخ نشوء القوميات الأوروبية. فتاريخ هذه الأمم لما قبل القرن التاسع عشر هو عرض فوقي للمشاكل بين الملوك والأمراء، والثورة الفرنسية في نظره هي انتصار مبدأ حق الشعب على حق الملك وهكذا. وهذا الموقف نابع من نزعة قومية مثالية بالمعنيين الفلسفي والأخلاقي، فالحصري لا يجد محلاً للمصالح الاقتصادية في القضية القومية لأن هذه المصالح لا تشكل ظاهرة ثابتة في حياة الأمم. والمصالح القومية المشتركة هي شعور معنوي لا صلة للانتاج والاقتصاد فيه « إن القومية لا تنشأ من المنفعة، إنها عاطفة تصدر عن أعماق النفس، لا فكرة تتولد من ملاحظات العقل. إن حب الانسان لأمّته يشبه حب الطفل لأمه. فالوطنية أو القومية التي تدخل من أبواب الملاحظة المنفعية لا تكون وطنية حقيقية

ولا تكون قومية صادقة. إن الوطنية لا تتولد من ملاحظات العقل، انها محض عاطفية، وهذه العاطفة المحضة يطلب منها أن تصنع التاريخ».

إن هذا السلم الطبقي ليس جديداً في الفكر الإصلاحي، رأينا صورة له في العصور القديمة، والعصور الحديثة التي سبقت الثورة الصناعية، يوم لم تكن القوانين الاجتماعية قد اتخذت بعد صفتها العلمية، ولم تكن الطبقة العاملة قد انتقلت إلى واجهة النضال العالمي مسلحة بأيديولوجيتها القائمة على اكتشاف الواقع الاجتماعي وقوانين تطوره بصورة موضوعية عميقة، وكونية شاملة. وهذه القوانين تطابق في الواقع المصالح الطبقية للعمال كما تطابق أهدافهم. وهذه القوانين تحكم أن الصراع مع الرأسمالية هو صراع تاريخي، وليس صراعاً مفتعلاً، يقود في النهاية إلى خلق مجتمع تمحي فيه إمكانية استثمار الإنسان للإنسان. وكل خروج على حتمية هذه القوانين هو نوع من التوفيقية التي لا تخدم في نهاية المطاف سوى الطبقة الرأسمالية العالمية. ومثل هذه التوفيقية التي حملها أصحاب الدعوات القومية في البلاد العربية كانت في الواقع تضع العقبات أمام الشعوب العربية وفهم المصادمات الحقيقية الموجودة في المجتمع الرأسمالي، وتقديم صورة خاطئة عن أن مصالح الطبقة البورجوازية تمثل المصالح العامة للإنسانية، وأن التقدم البورجوازي يتفق ومصالح جميع طبقات المجتمع. ومثل هذا التصور يحمل في ثناياه الحؤول دون إقناع القوميين العرب بأن مصالح الرأسمالية العالمية لا بد أن يكمن خلفها القضاء على السيادة الوطنية وامتصاص الأمم الصغيرة، ووضع حد لاستقلالها الاقتصادي والسياسي. فالبورجوازية الصغيرة في العالم الثالث تعجز عن حماية نفسها بالوقوف على الحياد أمام الصراع العالمي بين القوى الاشتراكية العالمية والرأسمالية العالمية. وهذا الصراع ليس صراعاً سياسياً وحسب بل هو صراع بين أيديولوجيتين قوامه تطور التناقضات الطبقية. وكل موضوعة، أو مقولة لا تنتمي إلى واحدة من هاتين الأيديولوجيتين هي نوع من الانحراف الذي لا يحمل مكونات البقاء، لأن الأفكار في واقع الأمر لا تسقط من السماء، بل إن الحياة هي

التي تولدها، وهذه الأفكار تحمل روحاً حزبية سواء تجلت في الفنون والآداب والعلوم أم في الفلسفة والنظريات الاجتماعية على اختلافها. فالفكر عموماً والفلسفة بصورة خاصة تشكل واحدة من الأبنية الفوقية لمفهوم العالم عند هذه الطبقة أو تلك في شروط اجتماعية وتاريخية معينة. وهي بالتالي ليست منظومة من المفاهيم المنطقية المنفصلة عن الحياة، وهي لا تستطيع البقاء دون ارتباط بالنشاط العملي السياسي والاقتصادي لهذه الطبقة أو تلك وبمصالحها ومطامحها. ومثل هذه القناعة الفكرية لدى اشتراكيي القومية العربية من شأنها أن تشكل التصميم العنيد ضد الأيديولوجية البورجوازية الغربية، وتساعد في اقتلاع بقايا الرواسب الاقطاعية وحماية المجتمع من استبدالها برواسب رأسمالية تستقر عميقة في ضمائر البسطاء من جماعات الشعب العربي.

والواقع أن الفلسفة التي أخذ بها المصلحون الاشتراكيون العرب هي الفلسفة المثالية أو في أحسن الأحوال مثالية مغلّفة بمظاهر مادية، وغرضهم المنشود من وراء ذلك محو التمييزات بين المادية التاريخية والمثالية ليسهل عليهم تمرير المثالية بغلاف مادي في عصر أصبح الفكر المادي التاريخي هو الفكر القائد جماهيرياً على الصعيد المحلي والعالمي. فالمثالية تنزع إلى تحويل الجماهير الكادحة عن مصالحها الحقيقية، وعن النضال ضد العلاقات الاجتماعية القائمة، وتوجيهها نحو عالم الأفكار المجردة، وتحل محل النضال الطبقي الذي تخوضه الطبقات الكادحة ضد البورجوازية المحلية المتعاونة مع الرأسمالية العالمية الروح القومية والاستكمال الأخلاقي للشخصية العربية، مفسحة بذلك المجال ولو بغير قصد لتسرب بذور الانقسام الطائفي والعرقي والاتني للجماهير العربية. وبدلاً من أن تهتدي هذه الاشتراكيات الإصلاحية بالفكر الفلسفي المادي لفهم التاريخ، تراها تستسيغ وبنسب متفاوتة المذاهب الكانتية والنتشيّة والهيجلية وغيرها من المذاهب ذات المظاهر، التجديدية، مع العلم أن هذه المدارس الفلسفية البورجوازية في الغرب هي التي وضعت نفسها منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر في خدمة الطبقات

الرأسمالية الحاكمة، وكانت على الأخص مرتكزاً للفكر الفاشي في كل من إيطاليا وألمانيا الهتلرية، فكانت الدولة الفاشية تعتبر نفسها بمثابة فكرة معنوية يجب أن يخضع لها جميع أعضاء المجتمع «الكل في الدولة القومية وبها، ولا شيء خارجها...» وهذه الدولة هي دولة فوق الطبقات ولذا يكثر الحديث عن رسالتها الثقافية والأخلاقية.

إن مذهب الدولة أو مذهب الحزب الذي هو فوق الطبقات كانت غايته إخفاء الطابع الطبقي للدكتاتورية الفاشية. ونظرية الجوهر الهيجلي، الذي درج الاشتراكيون القوميون العرب على تسميته بروح الأمة، والذي يمثل الوحدة المطلقة، يعني بعبارة أو بأخرى بأن الكائن البشري، ومن ثم الطبقة، عليهما أن يخضعا خضوعاً لهذا الروح. أما في نطاق التطبيق فإنه يعني الخضوع لحكم ديكتاتوري، تنفذ من خلاله جميع المشاريع الاستعمارية إلى داخل الوطن الذي تعطلت فيه الديمقراطية واستكان فيه الشعب لشعارات ما يلبث أن يستفيق على أنها شعارات لا تملك من الواقع إلاّ النذر اليسير. «إن أفكار اللاتحيز في الفلسفة قد نادى بها وطبقها ممثلو البورجوازية في كل صنف ولون، أولئك الذين كانوا يجهدون لإفساد وعي البروليتاريا ونشر البورجوازية في قلب الحركة العمالية»[1]. وهذا الحكم لا يتصف بالآنية، بل هو مقولة تاريخية نرى لها صورة واضحة في المؤلفات الكلاسيكية لمنظري القومية في بلادنا ومؤسسي الأحزاب القومية فيها.

فميشيل عفلق يقرر بشكل صريح أن اشتراكية البعث «هي اشتراكية حية غير مصطنعة لا تريد أن تبدل مرضاً بمرض، ولا تريد أن تقضي على صنم الرأسمالية لتقيم مقابله صنم المجتمع الذي يستعبد الأفراد ويقتل فيهم الاندفاعات الخيرة... «فليس في فكرة الحزب طبقية بالمعنى الذي تفهمه الماركسية ولكن فيه طبقية. أي

---

(١) روجيه غارودي و. ب. تشاغين: **الروح الحزبية في الفلسفة والعلوم**، منشورات المكتب الشرقي، بيروت ١٩٥٢.

أننا نعترف بها وان كنا لا نتبنّى المفهوم الماركسي لها. فالماركسية أقرت حقيقة واقعة عندما قالت بأن الصراع في هذا العصر هو بين الطبقات، وجعلته بهذا قانون التطور التاريخي وهي محقة في تعليلها واستقرائها لمميزات العصر. إذن هنالك صراع بين الطبقات لا يمكن تجاهله إلاّ أن الماركسية انطلقت من نظرة، وجعلت هذا الصراع على النطاق العالمي الأممي، وتجاهلت إلى حد بعيد، إذا لم نقل أنها تجاهلت تماماً هذا التكوين التاريخي الحي للقوميات حين اعتقدت بأن الروابط التي تجمع الطبقة العاملة والمستغلة في جميع بلدان العالم هي أقوى بكثير من الروابط التي تجمع طبقة معينة في أمة معينة بقوميتها. مما لا شك فيه أن هنالك ضمن الأمة الواحدة صراعاً بين الطبقة المالكة لوسائل الانتاج والطبقة المحرومة منها. إلا أنه حتى في نطاق الأمة الواحدة لا يمكن أن ينظر إلى هذا الصراع بالشكل الحرفي الذي صورته الماركسية»[1].

فميشيل عفلق يقر بوجود الصراع الطبقي على الصعيد العالمي، ولكنه يسقط أو يخفف من آثار هذا الصراع في الأمة العربية، أي أنه يخرج الأمة العربية من دائرة القوانين التي توصلت إليها الماركسية. وهذا الموقف نابع من قناعتين كلتاهما مثاليتان، أولاهما الاعتماد على الرابطة الروحية في الأمة العربية، وثانيهما مبدأ التسليم بأن الحرية التي لا حد لها للتملك الفردي لم يعد لها من يسلم بها حتى في الدول الرأسمالية ذاتها. فهذه الدول الرأسمالية نفسها أخذت تعترف بأن التملك الفردي المطلق من كل قيد ليس مقدساً، ولا يعطي دوماً النتائج الصحيحة ولا ينسجم دوماً مع المصالح العامة، وأنه لا بد من تدخل الدولة وفي أن يحسب لمصلحة المجتمع حسابها. ولكن هذا الحد من التملك الفردي في الدول الرأسمالية لم يأت نتيجة لقانون أخلاقي، أو عن طريق التنازل الطوعي لمالكي أدوات الانتاج، بل نتيجة لنضال طبقي حاد انتهى في مرحلة تاريخية معينة إلى ظهور قوانين التأميم

---

(١) ميشيل عفلق: **في سبيل البعث**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧٠، ص ٣٢٣.

لبعض الصناعات الكبرى والمرافق العامة ذات المصلحة الوطنية أو القومية العليا. أما الدولة وتدخلها فيتوقف على طبقية هذه الدولة، فليس هنالك دولة فوق الطبقات. وإن كان معظم الدول الرأسمالية قد لجأت إلى وضع الضرائب التصاعدية على الأرباح نتيجة للنضال الطبقي المحلي والعالمي، فإن التروستات الكبرى قامت على مرأى من الدولة وبمباركتها. والفاشية الإيطالية قامت في بادىء أمرها على أساس العداء للرأسمالية وكذلك الأمر في ألمانيا النازية، وفي كلا البلدين لجأت الدولة إلى حل التناقضات الطبقية حلاً فوقياً وانتهت إلى أن أصبحت دولة رأسمالية. فالموسيلينية كانت تعارض المادية التاريخية لأنها تنظر إلى الأفراد نظرها إلى خلائق وهمية وتعتبر أن عمل الانسان لا علة له ولا غاياته إلا الاقتصاديات. وكان موسيليني يعتبر أن أعظم أخطاء الماركسية اعتبار المجموع الإنساني منقسماً إلى فئتين لا تتفقان، هما فئة الأغنياء وفئة الفقراء، وهكذا كان على النقابات في نظره أن ترتفع عن هدفها الأولي القريب المنال، وهو المدافعة عن العمل وتحسين أحواله، وأن تصبح في عهد الفاشية أداة لتثقيف العمال ومعاونتهم ولتعزيز الانتاج الذي تسعى وراءه الأمة بكاملها أي الانتاج القومي. ففي تدامج الجمعيات وحده تتحقق الوحدة الاقتصادية في مختلف عناصرها: الرأسمال، والعمل، والتنظيم الفني.

والاشتراكيون القوميون في البلاد العربية يستوحون بشكل او بآخر جانباً من فلسفة الاشتراكيات القومية الأوروبية الليبرالي منها والديكتاتوري الفاشي، ويقيمون أهمية كبرى للرابطة الروحية والتاريخية بين أفراد الأمة الذين طبعهم التاريخ بطابع معين، ولم يغلقهم على الإنسانية وإنما أعطاهم لوناً مخصصاً وتجسيداً خاصاً لهذه الإنسانية لكي يكونوا جزءاً فعالاً منها، ومبدعاً ومتجاوباً معها. وقومية هذا شأنها لا تقوم في نظرهم على الحقد تجاه الأقوام الأخرى ولا تقوم على الحقد ضمن أبنائها.

« فالصراع الذي أقمناه في داخل أمتنا ليس موسوماً بالحقد وإنما هو موسوم بالحق والخير. والحب في حقيقته قاس لأننا عندما نحب أمتنا وأفراد شعبنا ونريد

لهم المستقبل الزاهر والحياة الكريمة لا نتهيب من استعمال القوة ضد كل الذين يحولون دون هذا الارتقاء والنمو، فأصحاب المصالح المادية والمعنوية وغيرهم الذين يعرقلون وحدة الأمة يجب أن يناضلهم الشعب نضالاً عنيفاً وحاسماً»(١).

إن الحب والحق والخير هي من المصطلحات النسبية، والمهم أن نعرف من هم رعاة تقوية أواصر الحب ورعاية هذا الحق وهذا الخير، إنها ضمناً البورجوازية الصغيرة عند الاصلاحيين القوميين، وهذه البورجوازية ليست موحدة القسمات على الصعيدين الاجتماعي والأيديولوجي. وإن كانت هذه البورجوازية قد وجدت مجالاً خصباً لنشاطها في وجه البورجوازية التقليدية المرتبطة بالاستعمار، فإن هذه البورجوازية الصغيرة ما لبثت أن وقعت في مصيدة الأيديولوجية الوجودية بمنحاها الفردي المتعدد المشارب، كالوجودية الدينية والوجودية الإلحادية، وغيرها من الوجوديات المعبرة عن الارث الاجتماعي للمجموعات المحلية. وهذه الوجودية التي نشأت في أحضان البورجوازية المتوسطة في أوروبا والتي غالباً ما تشغلها القضايا الميتافيزيقية، تسربت الى القومية العربية. أما على الصعيد السياسي فتمثلت الوجودية في هذا التفتت القومي، فظهرت النزعات القومية على اختلافها، وكان الرابط الوحيد بينها هو عداؤها للاستعمار والصهيونية، وعدتها في نضالها الحث على استعادة القوة والمنعة القومية السالفة في ماضي الأمجاد ورفض التجزئة والتخلف. ولكن هذه الشعارات في غياب التحديد الطبقي أو تأجيل الصراع كانت واقعة في التردد والانقسام لا بل أصيب القوميون المثاليون بنوع من الخيبة وفقدان الأمل الموقع في السوداوية واليأس، وهذا ما تلمحه في الإنتاج الأدبي السوري (١٩٦٠ - ١٩٧٣) وهو إنتاج يعبر عن جانب مهم من مشاعر الناس وهمومهم. أما على الصعيد الأيديولوجي فتجلت مظاهره في الصراعات الداخلية التي كان يحسمها الجيش، والصراعات الاقليمية ذات الصفة التناحرية،

(١) ميشيل عفلق: **في سبيل البعث**، ص ٣٢٦.

ومثالها هذا الانقسام بين حزبي البعث في سوريا والعراق وما تركه من نتائج خطيرة على الساحة اللبنانية خلال الأحداث الأخيرة (١٩٧٥ - ١٩٨٢).

وأولئك الإصلاحيون القوميون الذين يرفضون الصراع الطبقي المحلي هم من الناحية المبدئية أصحاب الموقف الوسط في النزاع العالمي بين الاشتراكية العلمية والرأسمالية. فهم لذلك أعداء للشيوعية وهو عداء معتدل عند كلاسيكيي البعث والناصرية وعداء لا هوادة فيه عند كلاسيكيي القومية السورية الاجتماعية. فهذه الشيوعية في نظر البعث هي وليدة الفكر الأوروبي والأوضاع الأوروبية إثر التقدم الصناعي في القرن التاسع عشر، وما رافق هذا التقدم من نظريات اقتصادية ومذاهب اجتماعية. وهذه الشيوعية تتنافى مع الرسالة العربية الخالدة، لأن للأمة العربيةتاريخاً مستقلاً عن التاريخ الغربي الأوروبي، والنظريات والأنظمة المنبعثة من حضارة الغرب وأوضاعه لا تلبي حاجات البيئة العربية.

ثم أن هذه الشيوعية ليست مجرد نظام اقتصادي بل هي رسالة مادية أممية تنفي حقيقة القوميات في العالم، وتنكر الأسس الروحية والنتائج التاريخية التي تقوم عليها الأمة العربية. «فالعرب إذن مخيرون بين الأممية المصطنعة وبين إنسانيتهم الحية المتحققة ضمن قوميتهم كنتيجة لنضج هذه القومية وتكاملها. وان حرص العرب على رسالتهم الخاصة بهم وعلى استقلال شخصيتهم لا يعني منهم تعصباً ورغبة في الانعزال والجمود ولكنهم مقتنعون بأن كل إصلاح أو تقدم لحياتهم لا يستمد دوافعه من عقيدتهم القومية، ومن الإيمان بوجود رسالة عربية خالدة سيكون تقدماً سطحياً يعجز عن توحيدهم إلى مستوى الإبداع والبطولة، ويتركهم افراداً متنافرين تستعبدهم الأنانية وشهوة المادة»[1].

فالأيديولوجية الإصلاحية لكلاسيكيي القومية العربية تتجاهل وعن قصد شمولية القوانين التاريخية وترابطها، وتجتزىء منها ما يتوافق مع الحالات العارضة

---

(١) ميشيل عفلق: في سبيل البعث، ص ٣٠٠ - ٣٠١.

والطارئة، وتضفي على هذا الاجتزاء طابع القـوانين الدائمـة والثـابتـة، ولكـن الأحداث التاريخية كانت تثبت على الدوام أن الشيوعية كحركة عالمية كانت نصير الرسالة الخالدة للأمة العربية، وأن أمراض المجتمع العربي لم يكن لها في يوم من الأيام صفتها النوعية الخاصة بها، بل هي أمراض خلقتها ظروف مادية وزوالها مرتبط بتغيير هذه الظروف. أما الاشتراكية المستمدة من روح الأمة العربية فهي اشتراكية مثالية لا تتوافق مع حاجات المجتمع العربي مهما أضفينا عليها من صفة المرونة وتلاؤمها مع الواقع العربي. وروح الأمة هو مصطلح مثالي يُخْفِي في طياته الإبقاء على علاقات الانتاج دون تغيير جـذري ينقلهـا مـن علاقـات رأسماليـة إحتكارية إلى علاقات إشتراكية إنسانية. فالحزب السوري القومي هو الآخر استند إلى روح الأمة فوجدها في الأمة السورية وليس في الأمة العربية، وهو الآخر نشأ في مرحلة تحرر وطني، فكان بالضرورة، حزباً يحمل طابع الوطنية العام، ويمثل البورجوازية الصغيرة في محاولتها لبناء اقتصاد وطني متحرر نوعاً ما من التبعية الامبريالية، وكان يهاجم الرأسمالية مستغلاً عواطف الجماهير الكادحة وكرهها للرأسمالية، وينادي بالعدالة والإنصاف ورفع مستوى الشعب، وكان يعتبر أن هذه العدالة وذلك الإنصاف نابعان من عمل الدماغ السوري الغني بالخصـائـص النفسية. ولكنه في الوقت ذاته كان يعلن العداء للشيوعية باعتبارها عدواً للحقوق القومية للأمة السورية ونظرتها إلى الحياة، وعدواً لنفسيتهـا الحضـاريـة «الماديـة الروحية» التي ترى في الأخذ بالنظرية الجزئية تهديماً لمعاني الحياة الحقة. فكان أنطون سعادة في النطاق الأيديولوجي يرفض كلا من الفلسفتين المادية المحض (الماركسية) والروحية المحض (الفاشية) اللتين تتحملان في رأيه مسؤولية الدمار الذي أصاب الشعوب في الحربين العالميتين الماضيتين. أما البديل فهو هذه المدرحية التي ورثها من روح الأمة السورية، هذا «الشعب السوري الراقي جدا بمزيجه السلالي المتجانس الذي مكنه من إنشاء الثقافة المادية والروحية. ولا يمكننا أن نتصور هذه المقدرة الإنشائية عارضاً لا علاقة له بالتركيب والشكل الطبيعي،

الفيزيائي، وبطبيعة الحيوية الوراثية فيه القادرة على الخلق والاكتساب». أما هذا الشعب السوري فهو حامل بطولات نبوخذ نصر وهنيبعل وأليسار وقدموس وحمورابي. ومع أن هذا التاريخ لا يدخل فيه العرب، يدخل فيه النبي محمد، إذ «تظهر لطافة نفس النبي العربي السورية الأصل، فإذا جوهرها وجوهر نفس المسيح واحد، لأنهما من أرومة واحدة في الأصل، قبل أن صارت القبائل الكنعانية مستعربة وهي القبائل العدنانية الكنعانية الأصل التي منها النبي محمد».

وعلى الجملة كانت الأفكار القومية الإصلاحية في شرقنا العربي إنتقائية، حاولت صهر الأيديولوجيتين المادية والمثالية ليسهل عليها استنسابية الانتقاء الأيديولوجي، أما في توجهاتها العامة فكانت خاضعة للتأثيرات الأيديولوجية الإصلاحية وأحزابها في الغرب. ولم تتبين للاصلاحيين بوضوح الفوارق الكبيرة بين المادية التاريخية والفلسفة المثالية إلاَّ في زمن متأخر، وعند الطليعة النيرة المزودة بالخبرات السياسية والانفتاح الفكري الصادق على التاريخ الحضاري لأمم الشرق والغرب. فكان القوميون الاصلاحيون عندنا تتوزعهم القناعات بخطر كل من الأيديولوجيتين على تراثهم القومي، كما خضعوا لرواسب الاعتقاد بأن تأثير الثورة العلمية التكنيكية المعاصرة لا بد له من التقريب بين الرأسمالية والاشتراكية العلمية عن طريق تدخل الدولة المتزايد في الاقتصاد، وازدياد الانتاج الوطني والاستهلاك، واتساع قطاع الخدمات، وبذلك يتلاشى الطابع الأيديولوجي، وتصبح النظرية الثورية من تراث الماضي، ويستحيل قيام الثورة الاشتراكية بعد أن فقدت الطبقة العاملة طابعها الثوري إثر العلاقات التي فرضها تطور المجتمع الرأسمالي ما بين العامل ورب العمل. كما تسربت إلى البلدان النامية ومن بينها بلداننا العربية ومنظريها القوميين فكرة عالم الجماهير الذي تتبنى فيه النخبة الطموحات الانسانية للجماهير عندما تبلغ حداً من مستوى الرفاهية تتقارب عندها مناهج التفكير بين الأفراد والمؤسسات الاجتماعية، وعلى الجماهير في هذه الحالة أن تعود إلى الإيمان بالمثل الأخلاقية والدينية كعامل استقرار اجتماعي.

إن هذه الأفكار الإصلاحية المنتشرة بقوة في الأحزاب الإصلاحية الأوروبية المعروفة بالأحزاب الاشتراكية غايتها إبقاء السلطة في أيدي مالكي وسائل الانتاج. وهذه النظريات الطوباوية القائمة على تبرير بقاء الرأسمالية إلى الأبد تتسرب بهذا الشكل أو ذاك إلى القوميات الإصلاحية في العالم الثالث والعالم العربي على وجه الخصوص. ومسرح تقبل مثل تلك الأفكار هي البورجوازية الصغيرة التي تسلمت بشكل أو بآخر قيادة التيارات الاشتراكية ذات النزعة المثالية. وكثيراً ما تقف هذه التيارات في عصرنا، عصر الاحتكارات العملاقة التي تتخطى حدود القارات موقفاً وسطاً بين المد الثوري العالمي، والاحتكار العالمي لرؤوس الأموال المتمثلة في الاستعمار على اختلاف مظاهره. وإن كان لهذه الاشتراكيات منظروها الذين يبحثون عن قانونية معرفة الإنسان للعالم المحيط بها، فإن لكل من هؤلاء المنظرين، رغم الظاهر المادي، صلة بفلاسفة المثالية المعاصرين، بيركلي وهيوم، وماخ، واللاأدرية الكانتية. وكثيراً ما يتخذ هؤلاء مواقف يطلقون عليها اسم مواقف ثورية ليست في الواقع سوى مواقف إصلاحية يضفي عليها المنطق الآني اسم الثورة لما فيها من الرنين الثوري والجاذبية الثورية، ولا أدل على ذلك من هذه النزعات القومية المفرغة من واقعها الطبقي، والمستعارة بهذا الشكل أو ذاك من مفاهيم الأممية الثانية.

وإن كان الفكر الإصلاحي العربي في عصر النهضة قد ظل مفتقراً إلى الفكر المادي والتجربة الناضجة، فإن الفكر الإصلاحي المعاصر كان يقف من الفكر المادي الثوري موقف الرافض، والموقف المتريث، والموقف الخجول. وهذا الفكر المادي الثوري يستلزم في صميم جوهره تحديد الواقع الاجتماعي المكون من طبقات مستثمَرة وأخرى مستثمِرة، وبين هاتين الطبقتين صراع غايته رفض مبدأ استثمار الانسان للانسان، وبناء المجتمع العربي على أساس جديد من المساواة الاقتصادية، وما يتبعها من حرية ومساواة سياسية.

والإصلاحيون القوميون عندما يدعون إلى السلم الطبقي يدعون إلى توفيقية من

نوع جديد تحل محل التوفيقية القديمة بين الفلسفة والدين، وهذه التوفيقية المعاصرة هي التوفيقية بين الرأسمالية والاشتراكية العلمية على ما بين هاتين النزعتين من تباعد أيديولوجي. فالرأسمالية في نظر هذه التوفيقية لا تخضع لحتمية الزوال بل لحتمية الصقل، فتسيطر الدولة على وسائل الانتاج الكبرى دون أن تصل إلى حدود زوال الملكية الخاصة، ولذا تراها تنفي ضرورة الثورة لتغيير المجتمع.

ولكن هذه التفاهمية والتي نجحت إلى حد بعيد في الغرب من الصعب أن يكتب لها النجاح في نهاية المطاف في القومية العربية، لأن هذه التوفيقية لا تجد لها في الاصطلاح التاريخي سوى معنى واحد هو مهادنة الاستعمار والإبقاء على عوامل التخلف والتبعية الاقتصادية والسياسية، وإطالة أمد الوجود الاقطاعي، والاقطاع السياسي المتعاون مع البورجوازية التجارية الكبيرة، والاستسلام الطوعي لغيبيات توقع المجتمع العربي في خلافات هي هامشية في الأصل، ولكن الاستعمار لا يعجز بمعاونة أنصاره في الداخل من تحويلها إلى خلافات أساسية، واستغلالها لحجب الأنظار عن جوهر الصراع الحقيقي وهو الاحتكار المالي والسياسي. وكل تمويه أو تغطية لحقيقة الصراع الاجتماعي الداخلي من شأنه أن يترك الرواسب الموروثة من عصور الاقطاع والتخلف القديم بؤراً خامدة يشعلها الاستعمار ساعة يشاء لتحقيق أغراضه، كالكيانات الطائفية والكيانات الاثنية القومية وما يتبعها من كيانات التعدد الحضاري.

المصَادِر وَالمراجِع

أ ـ المصادر والمراجع العربية والمعرّبة :

- **الأفغاني، جمال الدين**: الرد على الدهريين، القاهرة ١٩٥٥.
- **الأفغاني، جمال الدين وعبده، محمد**: العروة الوثقى والثورة التحررية الكبرى، القاهرة ١٩٥٧.
- **آدمس، شارل**: الاسلام والتجديد في مصر، ترجمة عباس محمود العقاد، القاهرة ١٩٣٥.
- **أمين، أحمد**: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٧٤.
- **انجلز، فردريك**: تطور الاشتراكية من طوباوية الى علم، دار الفارابي، بيروت ١٩٧٨.
- **انطونيوس، جورج**: يقظة العرب، ترجمة ناصر الدين الأسد واحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٦.
- **برو، توفيق علي**: العرب والترك في العهد العثماني ١٩٠٨ ـ ١٩١٤، القاهرة ١٩٦٠.
- ــــــ بحوث في «القومية العربية في الفكر والممارسة» مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٠.
- **الحصري، ساطع**:
  - آراء وأحاديث في الوطنية والقومية، القاهرة ١٩٤٤.
  - العروبة أولاً، بيروت ١٩٥٥.
  - محاضرات في نشوء القومية، القاهرة ١٩٥٦.
- **خدوري، مجيد**: الاتجاهات السياسية في العالم العربي، بيروت ـ الدار المتحدة للنشر ١٩٧٢.
- **ديورانت، ويل**: قصة الفلسفة، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٧٩.

- **ذوقان، قرقوط:**
المشرق العربي في مواجهة الاستعمار، قراءة في تاريخ سوريا المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧.
- تطور الحركة الوطنة في سوريا ١٩٢٠ - ١٩٣٩، دار الطلبعة، بيروت ١٩٧٩.
- **الرافعي، عبد الرحمن:**
- عصر اسماعيل، القاهرة ١٩٣٧.
- محمد فريد رمز الاخلاص والتضحية، مصر ١٩٤٨.
- مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية، القاهرة ١٩٥٠.
- عصر محمدعلي، القاهرة ١٩٥١.
- **رضا، رشيد:** تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ج ١، القاهرة ١٩٣١، ج ٢، القاهرة ١٩٣٦.
- **زريق، قسطنطين:**
- الوعي القومي، دار المكشوف، بيروت ١٩٣٩.
- مطالب المستقبل العربي، هموم وتساؤلات، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٣.
- **السيد، أحمد لطفي:** المنتخبات: جزءان، القاهرة ١٩٤٥.
- **الشيال، جمال الدين:**
- تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، دار الفكر العربي ١٩٥١، مطبعة الاعتماد بمصر.
- رفاعة رافع الطهطاوي، القاهرة ١٩٥٨.
- **شاخنازاروف وآخرون:** الناس والعلم والمجتمع، دار التقدم، موسكو، لا. ت.
- **صعب، حسن:** تحديث العقل العربي، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٢.
- **طربين، أحمد:** الوحدة العربية في تاريخ الشرق المعاصر ١٨٠٠ - ١٩٥٨، دمشق ١٩٧٠.
- **عبد الناصر، جمال:** الميثاق، دار المسيرة، بيروت ١٩٥٦.
- **عرابي، أحمد الحسيني المصري:** كشف الستار عن سر الأسرار في النهضة المصرية المشهورة بالثورة العرابية ١٢٩٨ - ١٢٩٩ هـ و١٨٨١ - ١٨٨٢م القاهرة، مطبعة مصر، لا. ت.

- **عبده، ابراهيم**: تطور الصحافة المصرية وأثرها في النهضتين الفكرية والاجتماعية، مصر ١٩٤٥.
- **عفلق، ميشيل**: في سبيل البعث، دار الطليعة، بيروت، آذار ١٩٨٠.
- **عمارة، محمد**:
  - الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٢.
  - الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٣.
- **العيسمي، شبلي**: حزب البعث العربي الاشتراكي، مرحلة الأربعينات، التأسيسية ١٩٤٠ - ١٩٤٤.
- **غارودي، روجيه وب، تشاعين**: الروح الحزبية في الفلسفة والعلوم، منشورات المكتب الشرقي، بيروت ١٩٥٦.
- **الفاسي، علال**: الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، ١٩٤٨.
- **قرني، عزت**: العدالة والحرية في فجر النهضة الحديثة، عالم المعرفة، حزيران ١٩٨٠.
- **كامل، ميشال**: لماذا البورجوازية الصغيرة، الطريق، عدد ١، ١٩٧١.
- **هيكل، محمد حسين**: مذكرات في السياسة المصرية، القاهرة ١٩٥٢.

ب - المراجع الأجنبية:

- **R. Aron:**
  - La sociologie allemande contemporaine, 2ème edition, Paris, P.U.F., 1950.
  - Sociologie des sociétés industrielles, esquisse d'une théorie des régimes Politiques, Paris, C.D.U., 1958.
- **C. Adams:** Islam and modernism in Egypt. London 1933.
- **G. Bouthoul:** Les guerres, Payot, Paris, 1951.
- **G. Bouglé:** Bilan de la sociologie française contemporaine, Paris, 1936.
- **W. Blunt:** Secreet history of the english occupation of Egypt, London, 1907.
- **H.E. Barnes:** An introduction to the history of sociologie, Chicago univ, ch. Press, 1948.
- **H.E. Barnes and others:** Comtemporary social theory, N.Y. 1940.

- **A. Cresson:** Les courants de la pensée philosophique française, A. Colin, Paris, 1927.
- **A. Chepilov et autres:** Manuel d'économie politique. Paris, Editions sociales, 1956.
- **E. Crommer:** Modern Egypt, N.Y., 1938.
- **E. Demoulin:** Comment la route crée le type social, 2v. Paris, 1901-1903.
- **M. Duverger et autres:** Partis politiques et classes sociales en France, Paris, A colin, 1955.
- **M. Davir:** La guerre dans les sociétés primitives, Paris, Payot, 1931.
- **E. Durkheim:** Les formes élémentaires de la vie religieuse, F. Alcan, Paris, 1912.
- **F. De coulanges:** La cité antique. Paris, Hachette, 1861.
- **F. Engels:**
  - Dialectique de la nature, Editions sociales, Paris, 1952.
  - Socialisme utopique et socialisme scientifique, Paris, Editions sociales, 1948.
  - Anti-Duhring. Paris, Editions sociales, 1950.
  - L'origine de la famille, de la propriété et de l'état. Paris, Editions sociales, 1954.
- **M. Fahmy:** La révolution de l'industrie en Egypte et ses conséquences sociales (1800-1850), Leiden, 1954.
- **G. Gurvitch:**
  - Les fondateurs français de la sociologie contemporaine, Saint-Simon et P.J. Proudhon, C.D.U., Paris, 1955.
  - A. Comte, K. Marx et H. Spencer, C.D.U., Paris, 1957.
  - Traité de sociologie, seconde édition, P.U.F., Paris, 1962.
  - Saint Simon sociologue, C.D.U., seconde édit, Paris, 1960.
  - Proudhon sociologue, C.D.U., Paris, 1955.
  - La sociologie de Karl Marx, C.D.U., Paris, 1959.
- **H.A.R. Gibb and H. Bown:** Islamic society and the West, London, 1950.
- **Dunne. J. Heyworth:** An Introduction to the history of éducation in moderne Egypt, London, 1939.
- **A. Joussain:** La loi des révolution, Flammarion, Paris, 1950.
  - Petit traité de sociologie économique, Paris, J. Lamarre, 1931.
  - Les classes sociales, Paris, 1952.
- **J. Jomier:** Le commentaire coranique de Manâr, Paris, 1954.
- **M. Khéreddine:** Réformes nécessaires aux pays musulmans, Paris, 1868.
- **G.E. Lavau:** Partis politiques et réalités sociales, Paris, A. Colin, 1953.
- **J. La croix:** La sociologie d'Auguste Comte, Paris, P.U.F., 1956.

- **E. Labrousse:** La crise de l'économie française à la veille de la révolution, Paris, 1944.
- **G. Le bras:** Etude de la sociologie religieuse, Paris, 1955-56.
- **H. Le fèvre:** – Pour connaître la pensée de Karl Marx, 2ème edit., Paris, 1956.
  - Pour connaître la pensée de lénine, Paris, 1957.
  - Problèmes actuels du marxisme, Paris, 1958.
- **K. Marx:** – Le capital. edit sociales, Paris, 1948.
  - Préface à la contribution à la critique de l'économie Politique, Paris, Editions sociales, 1952.
- **J. Planat:** Histoire de la regénération de l'Egypte, Paris, 1830.
- **G. Politzer et autres: Principes fondamentaux de philosophie Edit sociales, Paris, 1954.**
- **M. Rosentahl et Youdine:** Petit dictionnaire philosophique, Moscou, 1955.
- **J. Raymond:** Mémoire sur l'origine des Wahabys, le Caire, 1925.
- **J. Reelus:** L'homme et la terre, Paris, 1905.
- **A. Sammarco:** Histoire de l'Egypte moderne depuis Mohammed Ali jusqu'à l'occupation britannique (1801-1882), le Caire, 1937.
- **P.A. Sozokin:** Contemporary sociological theories, N.Y., 1928. (Traduction français) Theories sociologiques contemporaines, Paris, Payot, 1938.
- **M. Sozze:** – Rencontre de la géographie et de la sociologie. L. Marcel Rivière, Paris, 1957.
  - Fondements de la géographie humaine. Cahiers internationaux de sociologie, Paris, 1948.
- **J. Staline:** Matérialisme dialectique et matérialisme historique. Editions sociales, Paris, 1950.
- **W. Sombart:** L'apogée du capitalisme. Trad. Française, Paris, 1932.
- **M. Sabry:** – L'empire égyptien sous Ismail, Paris, 1933.
  - L'empire égyptien sous Mohammed Ali et la question d'orient (1811-1848), Paris, 1940.
- **G. Tarde:** Les lois sociales. F. Alcan, Paris, 1898.
- **J.B. Vico:** La science nouvelle. Renaissance du livre, Paris, 1892.
- **G. Vedel:** Les démocraties soviétiques et Populaires, Paris, 1957.

المحتويـــات

صفحة

الباب الثاني

بحوث في الفكر القومي العربي

كثيرة هي الكتب المتخصصة التي تناولت تاريخ الثورات الحديثة وتوسّعت في تعليل أسبابها القريبة والبعيدة، وليست بأقل منها وفرةً الكتب التي تناولت إيديولوجية هذه الثورات وخصائصها في الفلسفة والاجتماع والعلوم والسياسة. أما الأيديولوجيا الإصلاحية فلم تتناولها أقلام المفكرين إلاّ عَرَضاً، فظلّت مقوماتها الموضوعية مشتّتة الأجزاء لا يجمعها سلك متكامل من الدراسة المنهجية الجادة.

وإن كانت هذه الدراسة لا تطمح إلى سدّ ثغرة تحتاج إلى تضافر مجهود متكامل لفريق من الباحثين، فإنها ترسم مخططاً لمنهج جديد في تقويم الفكر الإصلاحي العربي الحديث والمعاصر في توجهاته الدينية والقومية.

ومقاييس الإصلاح في هذه الدراسة مستقاة من مجرى الفكر الأوروبي الحديث والأيديولوجيا الإصلاحية العربية الحديثة - في سياقها العام - تندرج في إطار هذا الفكر، كقوانين موضوعية ذات صفة إنسانية شاملة، وهو الطرح الذي كان وما زال مثارَ جدلٍ، ولكنه جدل مندوب إليه في هذا المنعطف التاريخي من حياتنا الفكرية المعاصرة.

الثمن ١٢ ل.ل. أو ما يعادلها